

بسم الله وبعد: تم الرفع بحمد الله من طرف بن عيسى ق متخرج من جامعة المدية سنة 2007

للتواصل وطلب المذكرات :

بريدي الإلكتروني: benaissa.inf@gmail.com

MSN : benaissa.inf@hotmail.com

Skype :benaissa20082

هاتف : 0771087969

دعوة صالحة بظهر الغيب....

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعـــــــة الجزائـــــر
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم الفلسفة

خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية

ـ دراسة تحليلية نقدية ـ

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة
في الفلسفـــة

تحضير: الطالب
أحسن بشاني

إشراف: الأستاذ الدكتور
عبد الرحمان بوقاف

السنة الجامعية: 2005 ـ 2006

كلمة شكر

يسعدني، وأنا بصدد طباعة هذه الرسالة، أن أتقدم بشكر وامتناني للأسـتاذ الـدكتور: **عبد الرحمان بوقاف**، على ما قدمه لي من توجيهات وإرشادات علمية، وعلى ما أبداه نحوي من رعاية علمية ورحابة صدر صادقتين، طيلة ثـلاث سـنوات أمضـيتها طالبـا بإشرافه؛ فإليه جزيل شكري وتقديري.

كما يسرني أن أتقدم بالشكر والامتنان إلى **أعضاء لجنة المناقشة والحكم**، على قبولهم قراءة هذه الرسالة، وتفضلهم بمناقشة صاحبها في مضمونها؛ فإليهم جميعـا فـائق التقدير والاحترام.

وإنه لمن دواعي سروري، أن أغتنم هذه الفرصة السعيدة، لأتقـدم بخـالص شـكري وتقديري وعرفاني للصديقين الكريمين: **عبد العزيز بوباكير ومحمد هناد**، على مـا قدماه لي من تشجيع ومآزرة معنوية، كانت لي زادا روحيا، لا يقدر بثمن، فـي أصـعب الظروف مررت بها في حياتي حتى الآن.

وأخيرا لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر والتقدير إلى **مسؤولي إدارة قسم الفلسفة**، **وعمادة كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية**، وإلى أعضـاء **اللجنـة العلميـة**، **والمجلس العلمي**، بالقسم والعمادة على التوالي.

الطالب: **أحســـن بشـــــاني**.

إهداء

إلى الذي أبى إلا أن يعيش بكرم و كبرياء
رغم صعوبات الحياة وجور التاريخ: إلى أبـــي.......

إلى من كانت لي دائما مثالا للصبر
والإرادة والعطاء: إلى أمـــي.......

مقدمة:

كانت مرحلة ما بين الحربين العالميتين فترة نهوض فكري وسياسي شمل أهم البلدان العربية، في المشرق والمغرب معا. ولئن كان هذا النهوض قد تجلى في بعده الفكري أكثر ما تجلى في المشرق - في مصر وبلاد الشام بشكل خاص - فإنه قد تبلور، في بعده السياسي، في حركات تحرر وطنية، شملت المشرق والمغرب. وقد طرح هذا النهوض الفكري والسياسي مسألة توجه العرب، الحضاري والثقافي والسياسي، في مستقبلهم المنظور، واستأثرت مسألة الدولة المستقبلية وأصول الحكم فيها، وطبيعة النظام السياسي ومصادره الأيديولوجية، باهتمام أكبر من قبل المفكرين والسياسيين العرب، آنذاك، ولم تحظ المسائل الحضارية والثقافية، في تلك الفترة، بالمعالجة الجادة والمنظمة إلا من قبل قلة من المفكرين، والمهتمين بالشأن الثقافي والحضاري، كان في طليعتهم طه حسين.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، أدى قيام الدول العربية المستقلة، ونمو مؤسساتها السياسية والاجتماعية والثقافية الخ، إلى طرح مسألة المأثور والمستجد، والخصوصية والعالمية، وعلاقة العرب المستقبلية بالحداثة الغربية؛ فحثت هذه المسألة بعض المثقفين العرب على إبراز قيم التراث والإسلام الإنسانية التي استطاعت، بعد أن انبثقت في نطاق حقبة خصبة من تاريخنا الحضاري، أن تتجاوز حدودها الحضارية التي نشأت فيها من جهة، وتتخطى حدودها التاريخية من جهة أخرى، ومن ثم تحافظ على دلالتها وأهميتها بالنسبة إلينا حتى الآن؛ ولكنها حثتهم أكثر على توجيه النقد، بجرأة، لأفكار هذا التراث وقيمه الجامدة التي تخطاها واقع التطور الإنساني، وكرسها تقادم الزمن فتحولت إلى عقبات فعلية للتقدم والحداثة.

وفي الستينيات برزت المسألة الإجتماعية إلى طليعة اهتمامات المثقفين والمفكرين العرب؛ خاصة بعد النجاحات العلمية والاقتصادية والسياسية التي حققها الاتحاد السوفييتي، واتساع نفوذ الأيديولوجية الماركسية في البلاد العربية. ففي هذه المرحلة ألفت قوى التقدم الاجتماعي ومثقفيها، في معظم البلاد العربية، نفسها مدعوة بقوة إلى معالجة مسألة التقدم الاجتماعي

الاشتراكي من جهة والتطور الحضاري (أو الحداثة) من جهة أخرى، وإيجاد صيغة نظرية ملائمة لهذه المعادلة الجديدة. وهي المسألة التي انبرى لها عدد كبير من المثقفين والمفكرين العرب، ذوي القناعات الأيديولوجية الاشتراكية، فانصرفوا إلى تأويل بعض محتوى التراث الإسلامي ونصوصه تأويلا يتفق مع توجهاتهم الاشتراكية " التقدمية "، ولم يجدوا صعوبة كبيرة في قراءة الأفكار الديموقراطية والاشتراكية ذات الأصول الأوروبية في ثنايا نصوص التراث وفي استخراجها منه، كما وجدوا في محتوى هذا التراث ما يشجع المسلم ويحثه على الأخذ بأسباب التقدم العلمي المعاصر، والاهتداء بأحكام **العقل** في التعاطي مع الحضارة الإنسانية الحديثة، فردا ومجتمعا. وهكذا أصبح مفهوم " **التقدم** " مختصر عقيدة هؤلاء المثقفين والمفكرين العرب الأيديولوجية، و**العقلانية** منطلقهم الفكري (الفلسفي).

وبموازاة هذا التوجه الفكري والأيديولوجي كان تيار فكري آخر، ذو عقيدة أيديولوجية **ليبرالية**، ومنطلق فكري (فلسفي) **عقلاني**، يتطور من قبل بعض المفكرين العرب؛ مواصلا بذلك تقليدا فكريا بدأت معالمه ترتسم منذ القرن التاسع عشر، وأهم ما يميز هذا التيار الفكري هو إبراز قيم التقدم الحضاري والفكري (قيم التنوير والحداثة الليبرالية)، وفصله عن المسألة الاجتماعية، فلم يروا ضرورة - موضوعية - للربط الأيديولوجي بين التقدم الحضاري (الحداثة) والإيديولوجية الاشتراكية، على الأقل في مرحلتنا الراهنة. فكان مفهوم المعاصرة أو " **الحداثة** " مختصر عقيدة هؤلاء الفكرية والأيديولوجية. ولعل من بين أبرز هؤلاء المفكرين نجد **عبد الله العروي**، **وزكي نجيب محمود**، اللذين أخترنا خطابهما الحداثي، إضافة إلى خطاب **طه حسين** الليبرالي الحداثي، نماذج لدراستنا هذه.

والحقيقة أن اختيارنا لهؤلاء المفكرين لم يكن اعتباطيا، بل كان نتيجة ما وجدناه في خطابهم الفلسفي من إيمان بمنطلقات الحداثة النظرية وقيمها، **كالعقلانية والتقدم والحرية** الخ. فالإيمان بقيمة العقل ووظيفته التنويرية، كان مرتكز تفكير طه حسين، وموجه أطروحته الحداثية؛ وعقلانية عصر التنوير الأوروبي وفلسفتها الاجتماعية والسياسية، هي شرط حداثة العرب وتقدمهم في أطروحة عبد الله العروي؛ وخصائص العقل الحديث التي مكنت الأوروبيين من اكتشاف قوانين الطبيعة، وتسخير منافعها لصالح الإنسان، هي ما ينبغي لنا الأخذ بها نحن

العرب لإنجاز حداثتنا وصون خصوصيتنا الثقافية، كما يرى زكي نجيب محمـود. وغـايتهم جميعا، تكريس حرية الإنسان العربي وتحقيق تقدمه.

ومن البديهي القول إن هذه الشخصيات الفكرية لا تستغرق كل أطروحات وتفاصيل خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ولكنها تقدم، برأينا، عينة ممثلة بصورة موضوعية لهذا الخطاب، وهي عينة صالحة للتعبير عن تطور إشكاليته الكبرى وعن تنوع في معالجتها، دون أن يعني ذلك، بداهة أيضا، التقليل من شأن أطروحات أخرى حاضرة بقوة في الخطـاب الحداثي العربي المعاصر، كأطروحة محمد أركون، وهشام جعيط، وأنطون مقدسـي، وعبـد المجيد الشرفي الخ. ولكن حسبنا القول هنا أن تناول هذه الأطروحات جميعهـا فـي رسـالة جامعية يكاد يكون متعذرا، نظرا إلى الكم الهائل مـن المـادة العلميـة التـي تضـمها هـذه الأطروحات، وهو ما يحول دن إمكانية تناولها في دراسة واحدة، محدودة الحجم محددة الزمن.

ومما ينبغي قوله هنا أيضا أن اهتمامنا بمسألة **الحداثة** في الفكر الفلسفي العربي المعاصر ليس جديدا، بل يعود إلى منتصف الثمانينات من القرن الماضي، حيث كان موضوع أطروحتنا لنيل شهادة الماجستير، هو مفهوم الحداثة في الفكر العربي المعاصر. وهذا يعني أن اختيارنـا لهذه المسألة محورا لبحثنا، سواء في شكلها الأولي، الذي كنا قد انطلقنا منه في الثمانينات، أو في صيغتها الحالية، اختيار غير نابع من وقع الموضة الفكرية التي غالبا ما يتركها سحر كلمة " الحداثة " في الأذهان، ويغري بها العقول، وإنما هو اختيار نابع من " أسئلة " مقلقـة طالمـا فرضتها علينا الهوة الحضارية، التي يتزايد اتساعها يوما بعد يـوم، بـين المجتمـع العربـي ومجتمعات بشرية أخرى حققت من التقدم الإنساني ما جعلها تستأثر بالقسط الأعظم من ثمـار الحضارة المعاصرة، وتستفرد بالتأثير في توجيه التاريخ الإنساني، ورسم آفاقه الممكنة.

وإذا كنا قد اخترنا قبل عقدين من الزمن مسألة " الحداثة " موضوعا لبحثنا وعدنا إليها الآن، فذلك يعود، إضافة إلى ما سبق ذكره، إلى ما لاحظناه من اهتمام متزايد بهذه المسـألة، عنـد المفكرين العرب، والخوض في قضاياها النظرية من جهة، وإلى ما انجلى أمامنا مـن أسـئلة

وتصورات نقدية جديدة، عندما أعدنا طرح المسألة من جديد، لم تكن قد تبلورت في ذهننا بشكل أفضل في تناولنا الأول لمسألة الحداثة في الفكر العربي.

كما وجدنا في التوجه المعرفي النقدي، الذي أخذ يتنامى منذ سبعينات القرن الماضي، والرامي إجمالا إلى القطع مع نوع من الخطاب التبشيري، والتسطيح الأيديولوجي لمسألة الحداثة، دافعا لنا في إعادة تناول هذه المسألة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر من جديد، هذا من جهة، وفي تعزيز هذا التوجه النقدي من جهة أخرى. وذلك من خلال تناول بعض أطروحات الحداثة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، التي رأيناها ارتفعت عن مستوى الخطاب التبشيري والتبسيط الأيديولوجي لمسألة الحداثة العربية، وارتقت إلى مستوى المعالجة النظرية الجادة لها، مثل أطروحة طه حسين، وعبد الله العروي، وزكي نجيب محمود وغيرها ليس قليل، في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر؛ هدفنا من ذلك محاولة إبراز ما رأيناه مواطن ضعف في هذه الأطروحات، بغية تجاوزها ـ مواطن الضعف ـ، تمهيدا لما يمكن أن يصاغ، في المستقبل، من أطروحات أكثر انسجاما في الرؤية وأكثر تكاملا في التصور النظري، لمسألة الحداثة العربية.

ولقد قسمنا هذا البحث إلى ستة فصول، ومقدمة وخاتمة. عرضنا في الفصل الأول الصياغة النظرية لإشكالية البحث؛ نعني إشكالية الخصوصية والعالمية، منبعها والقضايا النظرية التي تؤطرها، فأشرنا إلى أن هذه الإشكالية منبعها موقف المفكرين العرب من التجربة الحداثية الأوروبية؛ فمنهم من يؤكد البعد الكوني لهذه التجربة الحداثية، ولقيمها العقلانية والإنسانية، ولذلك فهم في نزعتهم هذه يقرون بوجود وحدة مسيرة في التاريخ والمصير الإنسانيين، وحتمية في مراحله. ومنهم من يرفض هذا الربط التلقائي بين الحداثة الغربية المنجزة والعالمية، فيقرون في نزعتهم هذه بما تقر به النزعة الأولى بوحدة العقل البشري وبضرورة الاهتداء بمستجد قيمه وأحكامه، إلا أنهم يخالفون أصحاب النزعة الأولى الاعتقاد بحتمية وحدة اتجاه التاريخ الكوني، وبالتسليم بنموذجية التجربة الحداثية الغربية وعالمية قيمها الحضارية والثقافية، ويؤكدون من ثم الخصوصيات الثقافية والروحية القومية.

ولأن عنوان رسالتنا هو " خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر"، فقد آثرنا أن نوضح معنى الفكر الفلسفي العربي؛ خاصة وأن هناك من يشكك في مدى صحة وصف انتاج العرب المعاصرين الفكري بهذا الوصف، ويشكك في دقته، وفي رقي انتاج العرب الفكري إليه!. فكان لنا أن توقفنا، على مدى الثلاثين صفحة، عند مصادر هذا التشكيك، وذلك بالعودة إلى مطاعن المستشرقين في أصالة الفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية نفسها؛ لنتعرض بعد ذلك إلى خصائص الفكر الفلسفي عموما، ومن ثم إلى معنى الفكر الفلسفي العربي المعاصر المقصود في عنوان رسالتنا خصوصا. كما عرضنا في هذا الفصل أطروحة الباحث ومنهجه؛ معلنين أن أطروحتنا ترتكز إلى رؤية تقوم على تصور جدلي تاريخي لقضايا الثقافة والحضارة والتقدم الإنساني بشكل عام، أو بتعبير آخر، لجدل العام والخاص في التاريخ الإنساني. وهي رؤية ينطلق أصحابها - وننطلق نحن بدورنا معهم - من فرضية نظرية أساسية مؤداها أن القضايا **والمفاهيم العامة** لا تدل، حين تنفصل عن شروطها التاريخية **الخاصة،** إلا على ميول فقط لحركة الوجود الاجتماعي والصيرورة التاريخية، إي على إمكانيات وممكنات لا يمكن بدون التحقق الملموس التثبت من وجودها الفعلي، أو من الاتجاه إلى تحققها الفعلي. ولهذا لا ينبغي، وفق هذه الرؤية الفلسفية، تطبيق المفاهيم والقضايا الأعم على الواقع التاريخي الملموس بكل تنوعاته وتحققاته الخاصة بصورة آلية، وبدون توسطات تاريخية **خاصة**.

ومن هذا المنطلق المنهجي - النظري نعتقد، مع أصحاب هذه الرؤية الفلسفية، أن التجربة الحداثية الغربية، بوصفها تجربة إنسانية عينية تاريخية، لا يمكن إعادة إنتاجها، تاريخيا، كتجربة جاهزة مهما كانت محاولات استلهام مفهومها العام العيني التاريخي، ومهما كانت إرادة تمثله. وهو الأمر الذي يطرح علينا، نحن الذين لم ننجز حداثتنا بعد، إبداع تصورنا لمفهوم الحداثة؛ تصور تفرضه مكتسبات العقل الإنساني وحقائقه النظرية من جهة، وشروط واقعنا التاريخي ومعطياته الحضارية والثقافية والروحية الخاصة من جهة أخرى؛ أي تصور مبني على منطق الإيمان بالاختلاف الفكري داخل وحدة العقل، وبالتنوع الحضاري والثقافي والروحي داخل كلية التاريخ، وبجدل الخاص والكوني في تطور المجتمع الإنساني.

أما الفصل الثاني فقد قدمنا فيه قراءة تحليلية لمفهوم " **الحداثة** " وقيمها؛ محـددين الإطـار النظري والسياق التاريخي الذي نشأ فيه مفهوم الحداثة وتطور في أوروبا. وذلك بغية رصـد صدى قيم هذا المفهوم الأساسية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ومدى تمثله لها. فكانـت لنا وقفة تحليلية **لـ " مفهوم النهضة** " الأوروبية وفكرها، وقراءة مختصرة لحركة " **النزعـة الإنسانية**" وخصائصها الفكرية؛ كما أبرزنا في هذه القراءة أثر حركة " **الإصـلاح الـديني** " اللوثرية ودورها في تهيئة العقول لتقبل أفكار النزعة الفلسفية العقلانية في أوروبا، وأظهرنـا أثر نتائج " **الحركة العلمية** " الحديثة الخاص في نفس المجال؛ مستخلصين من ذلك دور هـذه العوامل الأربعة في بلورة الإرهاصات الأولية لـ **عصر التنوير** الأوروبي، في القرن الثـامن عشر، ثم توقفنا عند أهم خصائص هذا العصر التاريخية والقـيم الفكريـة والإنسـانية التـي تمخضت عنه، كالعقلانية والحرية والتقدم الخ، بوصفها قيم **الحداثة** ذاتها.

ولما كانت بداية تأثر العرب بهذه القيم ـ قيم الحداثة الأوروبية وأفكارها ـ تعود إلى القرن التاسع عشر، مع بداية احتكاك العرب بأوروبا. فقد كان من الضروري، منهجيا، أن نخصص فصلا لهذه المرحلة التأسيسية لتاريخ العرب الفكري الحديث. فكان الفصل الثالث محور هـذه المرحلة؛ حيث توقفنا بالعرض والتحليل عند أهم العوامل التاريخية التي أسهمت في إدخال قيم الحداثة الأوروبية وأفكارها إلى البلاد العربية، في القرن التاسع عشر. وهكذا تطرقنا إلى دور الإصلاحات التي باشرها بعض سلاطين الدولة العثمانية، ابتداء من الربع الأخير من القـرن الثامن عشر، فأشرنا بشكل خاص إلى أثر إصلاحات السلطان سليم الثالث، في انفتاح بعـض ممثلي النخبة الثقافية والسياسية العثمانية على بعض أفكار عصر التنوير الأوروبي الفلسـفية، وبعض مفاهيمه السياسية الحديثة، كمفهوم الحرية والمساواة والثورة والوطن والجمهورية الخ. ثم تطرقنا إلى أثر غزوة نابليون لمصر على النخبة التقليدية المصرية، وإلى ما أحدثتـه هـذه الغزوة من صدمة في أوساط تلك النخبة التقليدية، فأشرنا إلى دور الشيخ حسن العطار، شـيخ الأزهر في حينه، ومؤرخ تلك الغزوة المشهور عبد الرحمن الجبرتـي، فـي تنبيـه الناشـئة المصرية إلى أهمية العلوم الأوروبية الحديثة، وإلى ضرورة تغيير ما هو سائد في البلاد مـن علوم تقليدية بهذه العلوم الحديثة، كما ذهب إلى الجهر بذلك الشيخ حسن العطار. كما أبرزنـا دور إصلاحات محمد علي باشا في خلق مناخ نشأة الأنتيلجانسيا المصـرية الحديثـة، ودور

الخديوي إسماعيل الخاص في هذا المجال، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكـان من الضروري، في سياق ذكر العوامل التاريخية لدخول قيم الحداثة الأوروبية وأفكارها إلـى البلاد العربية، في القرن التاسع عشر، أن نبرز دور المسيحيين الشوام في ذلك، مـن خـلال انتشار التعليم الديني والمدني، الذي كرسه تطور العلاقـات الدينيـة التقليديـة بـين هـؤلاء المسيحيين والإرساليات التبشيرية الأوروبية والأمريكية. كما كان من الضروري، في سـياق ذكر العوامل التاريخية نفسها، أن نشير إلى دور الإصلاحات التي تمت في تونس في ما سمي بعهد الأمان، في منتصف ذلك القرن، وإلى انفتاح النخبة التقليدية التونسية على بعـض قـيم الحداثة الأوروبية وعلومها، وعلى بعض مفاهيمها السياسية الأساسـية، فـذكرنا فـي هـذا الخصوص بأثر محمود قبادو في ذلك، و بدور خير الدين التونسي الرائد بشكل خاص.

أما التعبير عن أفكار الحداثة وقيمها في تلك المرحلة التأسيسية، فقد أبرزناه عبر أفكار ست شخصيات فكرية، رأينا أنها تمثل النموذج الأمثل لـذلك. وهكـذا عرضـنا أفكـار رفاعـة الطهطاوي، وخير الدين التونسي؛ حيث وجدناها تمثل أول صياغة نظريـة لعلاقـة الإسـلام بالحداثة في العصر العربي الحديث. ثم عرضنا أهم أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبـده الإصلاحية، بوصفها أول جهد إصلاحي للإسلام وتكييفه، من منطلق ديني، مع قـيم الحداثـة وفكرها في هذا العصر. وختمنا هذا الفصل ببسط بعض آراء شبلي الشميل وفـرح أنطـون الحداثية، بوصف أول تنظير منظم لقيم الحداثة ومفاهيمها الأساسية، من منطلق علماني، فـي عصرنا الحديث.

وأفردنا الفصول الثلاثة الأخرى لثلاث أطروحات حداثية في الخطـاب الفلسـفي العربـي المعاصر، تناولنا أفكارها بالتحليل والنقد. وهكذا خصصنا الفصل الرابع مـن هـذه الرسـالة لأطروحة طه حسين، فعرضنا فيه بالتحليل تصوره لمفهوم ' الحداثة ' ومسوغات دعتـه إلـى الأخذ بأسبابها، ثم قمنا بتقديم تقييم نقدي لهذا التصور ومسوغاته؛ مبرزين ما بدا لنا مـواطن قوة ومواطن ضعف فيه.

والخطوات نفسها اتخذناها في معالجة أطروحة عبد الله العروي الحداثية، التي شكل عرضنا التحليلي لتفاصيلها، وتقييمنا النقدي لها، متْن الفصل الخامس من هذه الرسـالة. أمـا الفصـل

السادس والأخير منها فقد كانت صفحاته حيزا لعرض تحليلي، وتقييم نقدي، لأطروحة زكـي نجيب محمود الحداثية؛ متخذين من فرضية أطروحة الباحث النظرية، ومنطلقاتـه المنهجيـة المفصح عنها، في الفصل الأول من الرسالة، منظورا لتقييم ونقد هذه الأطروحـات الحداثيـة الثلاث.

وكما تقتضي التقاليد الأكاديمية، فقد أنهينا هذه الدراسة بخاتمة، ضمناها بعض الملاحظـات العامة، رأينا أنها تعطي خلاصة مكثفة لأهم أبعاد الموضوع النظرية وجوانب النقد التي يمكن أن توجه لهذه الأطروحات الحداثية.

ولا يسعنا إلا أن نختم هذه المقدمة بالإشارة إلى صعوبة لقيناها خلال إعداد بحثنا هذا، وهي صعوبة اصطلاحية، تعود إلى الاستعمال الاصطلاحي غير النظامي في التعبير عـن مسـألة الحداثة، في كتابات الشخصيات الفكرية التي اخترناها نماذج لدراسـتنا. فهـؤلاء المفكـرون يتداولون مصطلحات وتعبيرات تقريبية، وغير قارة، في كتاباتهم، تعبيرا عن مفهوم **الحداثـة** ومدلوله، كمصطلح أو تعبيـر' الحضـارة الحديثـة '، أو ' المدنيـة الحديثـة ' أو مصـطلح ' المعاصرة ' أو ' النهضة ' أو ' التقدم ' الخ. وهذا ماجعلنا نجتهد في توظيف هـذه التعـابير العامة وتكييفها مع مدلول مصطلح الحداثة ومفهومه، عسانا في ذلك أن نكون قد وحدنا بـين الخطاب ومفهومه.

وأخيرا لا بد من القول أن في هذا البحث هنّات كثيرة بدون شك، ونقائص تدعو إلى التدارك والتقويم، وإلى مزيد من الجهد الفكري وإعادة التفكير من أجل التصحيح والتعديل؛ وأي عمـل أكاديمي، أو إنساني عموما، يخلو من النقص ويسلم من النقد؟ وعليه، فإننا في تمام الإصـغاء لكل ملاحظة توجه إلينا في هذا الشأن، وعلى تمام الاستعداد لتصحيحه؛ فإلينا تعود سلبيات هذا البحث ونواقصه، وإلينا والأستاذ المشرف تعود إيجابياته.

مدخل نظري ـ منهجي، ويتضمن

أ ـ في معنى الفكر الفلسفي العربي المعاصر وحداثته.

ب ـ الصياغة النظرية لإشكالية البحث.

ج ـ أطروحة الباحث ومنهجه.

أ ـ في معنى الفكر الفلسفي العربي المعاصر وحداثته.

يطرح العديد من المتتبعين للإنتاج الفكري العربي المعاصر أسئلة، صـريحة أحيانا وضمنية أحيانا أخرى، عن مدى صحة وصف هذا الإنتاج الفكري بـالفكر الفلسفي، وعن مدى دقة هذا الوصف ورقي الفكر العربي المعاصر إليه. ونظـرا إلى ما يكتسيه النظر في هذه المسألة من أهمية نظرية ومنهجية مبدأية بالنسبة إلى موضوعنا[1]، فقد آثرنا أن نتناول هذه المسألة بشيء من التفصيل، ولكن قبل ذلك، بشيء من التوسع يشمل البعد التاريخي لها، أي يشمل الفلسفة العربية الإسـلامية ذاتها. وقد نجد عذرنا في هذا التوسع في ما طال هذه الفلسفة أيضا مـن تبخـيس

[1] تحتل مسألة الحداثة في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر مكانا محوريا، وتتناول في هذا الخطاب بوصفها مسألة تمثل، في بعد من أبعادها، مسألة فلسفية. أو مسألة لها خطابها الفلسفي الخاص، كما يذهب يورغن هابرماس، في كتابه **الخطاب الفلسفي للحداثة**، وغيره من الفلاسفة والمفكرين الغربيين المهتمين بمسألة الحداثة، كهنري لوفيفر، وألان توران، وجون ماري دوميناك، وأنطوني غيدنس، وتشارلس تايلر، وتيري إيغلتون الخ . وهو الخطاب الذي نسعى إلى معالجته في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. لذلك فإنا نعتقد أن نزع الصفة الفلسفية عن إنتاج العرب الفكري المعاصر، هو نزع للصفة الفلسفية عن خطاب الحداثة في هذا الإنتاج الفكري، موضوع بحثنا، وعن مسألة الحداثة ذاتها فيه كمسألة فلسفية من مسائل عصرنا. ولهذا فإن استهلالنا لبحثنا بهذه المسألة، قد فرضته علينا ضرورة منهجية مبدأية.

وتشكيك في أصالتها أصبح يشكل، عند بعض معاصرينا، مصدر حكم مماثل يسقط، بطرق مختلفة، على إنتاج العرب الفلسفي المعاصر. وكما أصبح التشكيك في مدلول الفلسفة العربية الإسلامية ، عند بعض معاصرينا، حجة للتشكيك في مدلول مصطلح الفلسفة العربية المعاصرة، وفي قضاياها النظرية، كذلك يصبح توقفنا عند هذه المسألة ضرورة منهجية تفرضها علينا طبيعة موضوعنا وعنوانه.

أجل، إن التساؤل حول وجود فلسفة عربية عموما ليس جديدا، فقد سبق وطرح حول الفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية ذاتها، وعن أصالة متنها الفلسفي، حيث ذهب بعض المستشرقين الأوروبيين، منذ القرن التاسع عشر، إلى نفي وجود متن فلسفي عربي أصيل، أساسا[2]. مستندين في ذلك، أحيانا، إلى نظرة عرقية لتاريخ الحضارة الإنسانية، يقسمون على أساسها الشعوب إلى شعوب ذات نزعة إنسانية عقلانية مبدعة للأفكار الفلسفية، وشعوب تفتقر ، بطبيعتها، إلى هذه النزعة الإنسانية العقلانية المبدعة للأفكار الفلسفية[3].

وهكذا، وعلى هذا الأساس، ظهر حكم ارنست رينان (Ernest Renan) المشهور، على الفلسفة العربية، القائل: إن ما يطلق على فلسفة اليونان المنقولة

---

(2) أنظر، بهذا الخصوص، ألبرت حوراني، **الإسلام في الفكر الأوروبي** ، الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الأولى 1994، ص 41.

(3) أنظر، تأكيد هذه النزعة العرقية ونقدها، عند كل من، علي سامي النشار، في **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، دار المعارف ـ القاهرة ، الطبعة الرابعة 1966، الجزء الأول، ص 21. ومصطفى عبد الرازق، في **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة 1944، ص ص 12 ، 22. وإبراهيم مدكور، في، **في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه** ، دار المعارف ـ مصر، الطبعة الثانية 1968، ص 15 - 16.

ـ ويمكن الرجوع أيضا، بخصوص هذا الموضوع، إلى مراجع معاصرة عديدة، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر. إدوارد سعيد، في **الاستشراق** ، ترجمة. كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ـ بيروت ، الطبعة الرابعة 1984، ص 167 - 168. وحسين مروه، في **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الخامسة 1985، الجزء الأول ، من ص 113 على ص 121. وسالم يفوت، في **ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس** ، المركز الثقافي العربي بيروت ، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1986 ، ص ص 35 ، 40. وحسن حنفي، في **مقدمة في علم الاستغراب** ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ، الطبعة الأولى 1992 ، ص 30 - 31 ، و ص 93.

إلى العربية اسم الفلسفة العربية، ليس أكثر من كونه " مجموعة من التصانيف التي وضعت عن رد فعل حيال العروبية في أبعد أقسام الإمبراطورية الإسلامية عـن جزيرة العرب، كسمرقند وبخارى وقرطبة ومراكش."[4]، بـل إن العـرب، فـي نظره، " لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية.."[5]، ذلك أن العرب هم من العرق السامي " وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بـدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب أن لا ينتج هذا العرق، الذي استطاع أن يطبـع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة، أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خاليـة مـن كبير خصب، غير إقتداء بالفلسفة اليونانية.."[6]. والمعروف أن رينان قد اسـتنبط هذا الحكم من نتائج دراساته في التاريخ المقارن للغات السـامية[7]، حيـث قسـم اللغات القديمة إلى لغات سامية ولغات آرية، آخذا بما كان شائعا لدى علماء اللغة الأوروبيين في عصره من تصنيف الشعوب إلى شعوب سامية وشعوب آرية، وبما كان شائعا لديهم أيضا من مفاضلة حضارية بينهما[8]؛ ومع أن نظرية رينان فـي فقه اللغة تقوم، أساسا، عل مفارقة ضدية، كما يقول إدوارد سعيد، " إذ أي شـيء فقه اللغة، من جهة أولى، إن لم يكن علما للإنسانية بأكملها، علما ينطلق من مقدمة

---

[4] أنظر، ارنست رينان ، **ابن رشد والرشدية** ، ترجمة. عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة ، الطبعة الثانية 1957 ، ص 107.

[5] المصدر نفسه، ص 10.

[6] المصدر السابق، ص 14 - 15.

[7] نشير هنا، تحديدا، إلى كتاب رينان المعروف في فقه اللغة، (**Histoire générale et système compare Des Langues sémitiques. Calmann Levy. Paris. 1863).** أنظر التحليل النقدي لتقسيم رينان العرقي للغات القديمة في هذا الكتاب ومفارقاته، في إدوارد سعيد، **الاستشراق** ، مرجع مذكور ، من ص 152 إلى ص 165.

[8] من المعروف أن رينان لم يكن هو أول من اعتمد نظرية التفاضل الحضاري بين الأجناس، انطلاقا من التفاضل بين اللغات والأعراق، إلا أنه كان أقوى الأصوات المعبرة عن هذه النظرية، في القرن التاسع عشر، وأكثرها ذيعا. لمزيد من التفصيل حول ظهور أطروحة التفاضل بين الأجناس القائمة على نظرية التفاضل بين اللغات وتطورها، وعلاقة ذلك بتطور الحضارة الإنسانية. أنظر ، ألبرت حوراني، **الإسلام في الفكر الأوروبي**، مرجع مذكور، من ص 37، إلى ص 41. أنظر أيضا، الملاحظات النقدية، الدالة في هذا الخصوص، التي قدمها محمد أركون، في " ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير" ، مجلة، **عالم الفكر**، الكويت، العدد 4، المجلد 27 - 1999، ص 18 - 19.

تقول بوحدة الجنس البشرية كلها، وبقيمة كل جزئية إنسانية. "[9]، نقول : مع ذلك ، فقد وجدت هذه النظرية صداها في أوساط بعض المستشرقين، وبعض مؤرخي الفلسفة الأوروبيين المعاصرين، وظلوا يبنون عليها، بالتصـريح أو بالتضـمين، أحكامهم على الفلسفة العربية الكلاسيكية، ناعتين إياها بالعقم، وانعدام روح الإبداع والتجديد فيها. وإذا كان بعض هؤلاء المستشرقين ومؤرخي الفلسفة يردون غياب متن فلسفي عربي أصيل، كما يزعمون، إلى أن العرب كبقية الساميين لا يملكون، في نظرهم، الذهنية أو العقلية التركيبية التي يملكها الآريون[10]، فإن هناك مـنهم من يرد ذلك إلى اللغة التي يفكر بها العرب ذاتها، أي اللغة العربية، على اعتبـار أن الفلسفة، كما يذهبون، لا يفكر فيها إلا باللغة الإغريقيـة أو اللغـات الهندو ـ أوروبية. أما اللغات السامية والشرقية عموما، فهي لغات بعيدة عن روح التفكيـر الفلسفي؛ مدعين بذلك أن اللغة العربية لغة غير ملائمة للإبداع الفلسفي لأنها، في نظرهم، لغة حسية مباشرة، قابليتها للتجريد ضعيفة، وقدرتها على توليد المعـاني محدودة. بينما تتطلب اللغة الفلسفية قسطا كبيرا من التجريد والإيحاء.[11]

صحيح إن زمن أطروحات هذا التيار الاستشراقي ـ تيار رد الإبداع الفلسـفي إلى عامل العرق واللغة، واعتماد نظرية الطبائع والأجناس في تفسير التـاريخ ـ قد ولى منذ مدة، فقد أبانت تطورات العلوم الإنسانية المعرفية في القرن العشرين، تهافت الحديث عن الذهنيات الخاصة، وطرائق التفكير العرقية، وتوزيـع الأدوار

---

(9) أنظر، إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص 154. أنظر أيضا، بهذا الخصوص، الملاحظة النقدية التي يقدمها محمد عابد الجابري لهذا المنهج الاستشراقي في كتابه، **نحن والتراث**، دار الطليعة ـ بيروت ، الطبعة الأولى 1980، ص 10.

(10) هذا ما يذهب إليه ليون غوتيي (Leon Gauthier) مثلا، الذي يعتقد أن العقل السامي لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام... فهو عقل مباعدة وتفريق ـ esprit separatiste ـ لا جمع وتأليف. أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية .. فهو عقل جمع ومزج ـ esprit fusionniste ـ . أنظر، ليون غوتيي، في **L'esprit sémitique et L'esprit Aryan. Paris. 1958. p 66.67.**

(11) راجع، بهذا الخصوص، تحليل إدوارد سعيد المفصل لتأثير أطروحة رينان التفضيلية بين اللغات السامية واللغات الآرية، في المستشرقين والباحثين الأوروبيين المحدثين والمعاصرين، في المرجع السابق الذكر، ص 166 وما بعدها.

المعرفية بين الأجناس والشعوب، وفضحت الدراسات النقدية، المنطلقة من هذه التطورات المعرفية، مرتكزات هذا التيار الإستشراقي الأوروبية المركزية، وكشفت خلفياته الأيديولوجية[12]. كما بينت الدراسات اللسانية الحديثة، منذ فردينان دي سوسير ، خطأ الربط التلقائي بين اللغات والأعراق[13]، ووهم المفاضلة بين اللغات على أساس قدراتها التعبيرية والدلالية[14]. إلا أن الطعن في إبداع العرب الفلسفي، وبخس إسهامهم في الفكر الفلسفي الإنساني، ظل مستمرا لدى المستشرقين ومؤرخي الفلسفة الأوروبيين، برؤى وطروحات مختلفة، قد تبدو أحيانا غير عرقية في ظاهرها، لكن نتائجها تلتقي، في جوهرها، مع أحكام النزعة الاستشراقية العرقية.

هذه النتيجة نجدها، على سبيل المثال، عند مؤرخ الفلسفة إميل برييه (Emile Bréhier) ، الذي رسم تاريخا للفلسفة، يبدأ مساره المبدع من اليونان، منبع الفلسفة الأصلي في نظره، مرورا بروما فأوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى، منتهيا في أوروبا الحديثة مستقرا فيها إلى يومنا هذا. وتاريخ الفلسفة هذا، الذي تحققت فيه، كما يذهب برييه، الوحدة والاستمرارية، هو وحده التاريخ الإنساني الأصيل للفلسفة. أما ماعداه من تفكير فلسفي، كالفكر الفلسفي العربي ـ الإسلامي، فهوامش تابعة لهذا التاريخ الفلسفي الأصيل، إن كان لها من اعتراف فليس

---

(12) للإطلاع على بعض هذه الخلفيات الأيديولوجية، يمكن الرجوع، على سبيل المثال، إلى سالم يفوت **حفريات الاستشراق ـ نقد العقل الاستشراقي**، المركز الثقافي العربي ـ بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1989، من ص 9 إلى ص 27. وحسين مروة ، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، الجزء الأول، مرجع مذكور، من ص 107 إلى ص 112، ومن ص 120 إلى ص 123.

(13) أنظر، فردينان دي سوسير، **محاضرات في الألسنية العامة** ، ترجمة. يوسف غازي ومجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة ، الطبعة الأولى 1986، ص 269 ـ 270. أنظر أيضا ، شرحا مفصلا لهذه المسألة في، نايف خرمة، **أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة**، سلسلة كتب ـ عالم المعرفة ـ، عدد 9، سبتمبر 1978، ص 242 ـ 243.

(14) تؤكد الدراسات اللسانية الحديثة مسألة بديهية، وهي أن كل اللغات، من حيث هي منظومات رمزية، متساوية من حيث قيمتها التعبيرية والدلالية أو الإشارية. وفي هذا المعنى يقول مؤسس النظرية التوليدية التحويلية، نعام تشومسكي: " وتشترك اللغات الإنجليزية والأسبانية والعربية واللغات البشرية الأخرى في هذه المبادئ. " أنظر، نعام تشومسكي **اللغة ومشكلات المعرفة**، ترجمة. حمزة بن قبلان المزيني، دار تبقال للنشر ـ المغرب، الطبعة الأولى 1990، ص 34.

بوصفها تنوعا أصيلا مكملا لتاريخ الفكر الفلسفي الإنساني العام، بل بوصفها أصداء لهذا الفكر الفلسفي الأصيل القادم من اليونان. ولذلك لم يمنح برييه هذه الهوامش والأصداء الفلسفية مكانا يذكر، في الأجزاء السبعة التي خص بها تاريخ الفلسفة[15]، وإنما أضيف بعضها كفصول متممة، منها فصل خاص بـ " الفلسفة في الشرق"[16] ، أما الفلسفة العربية في الإسلام فلم تحظ في تأريخ برييه للفلسفة بفصل خاص، وإنما كانت الإشارة إليها، كما اعتاد معظم المستشرقين، في سياق الكلام عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى أوروبا. ومع أن برييه قد أفرد الرشدية اللاتينية وقفة خاصة[17]، إلا أن فلسفة ابن رشد العربية الإسلامية لم تحظ في تأريخه بأية خاصية فلسفية أصيلة تستحق الذكر عنده، في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني[18].

---

[15] هكذا ظهرت أجزاء كتاب برييه، **Histoire de la philosophie** ، في طبعته العربية، الصادرة عن دار الطليعة، ترجمة . جورج طرابيشي، الطبعة الأولى 1982. وهي الطبعة التي اعتمدناها هنا.

[16] لم يخصص برييه للفلسفة الشرقية سوى 23 صفحة، من مجموع مجلداته السبعة، أنظر ، برييه ، المصدر المذكور، الجزء الثالث، من ص 115 إلى ص 138.

[17] برييه، المصدر نفسه، الجزء الثالث، من ص 196 إلى ص199.

[18] خصص برييه حيزا لفلسفة ابن رشد العربية الإسلامية لا يتعدى الصفحة ونصف الصفحة، مقابل ستة عشر صفحة، خص بها فلسفة توما الأكويني، والاثنان معروفان بتأثريهما بأرسطو وبشروحيهما المشهورة لفلسفته. وهذا وحده كاف لإظهار تحيز برييه، لا لتاريخ الفلسفة الغربية في نصوصها الأصلية فحسب، بل لتأثيرات هذه الفلسفة خارج محيطها، وفي كيفيات استيعابها وقدرات الناس على شرحها خارج محيطها الحضاري، وما يتضمنه هذا التحيز من إبخاس للفلسفة العربية الإسلامية. أنظر على التوالي، برييه، المصدر نفسه من ص 128 إلى ص 129 بالنسبة لابن رشد، ومن ص 181 إلى ص 196 بالنسبة لتوما الأكويني. ثم إن برييه لم يخف نفيه لوجود فلسفة عربية إسلامية أصيلة. فهو القائل: " فـ (الفلاسفة) المسلمون ممن اهتدوا إلى الإسلام وكتبوا بالعربية، وما كان كثيرون منهم من أصول سامية، وجدوا شطرا من مناهجهم ومن موضوعات تأملهم إما في الكتب اليونانية... وإما في المأثورات المزدكية التي لا تزال حية في فارس، بكل ما يخالطها من فكر الهند." أنظر، برييه، المصدر نفسه، ص 116.

- والحقيقة أن تجاهل دور العرب والمسلمين الفلسفي، في إطار عملية التأريخ للفكر الفلسفي الإنساني، يعود بجذوره إلى هيجل . فهيجل يحدد قيمة الفلسفة العربية الإسلامية بدورها النقلي الوسيط بين اليونان والغرب، زاعما أنها ليست فلسفة وإنما " أسلوب للتفكير " وأنها " لم تحقق أي تقدم حقيقي " . أنظر في هذا، عفيف فراج، " هيجل والإسلام " ، مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ، مركز الإنماء القومي، عدد22، ديسمبر 1984 - جاني 1985، ص 43.

والنتيجة نفسها كان المستشرق الألماني المعروف ت.ج. ديبور (T.J.De Boor) قد أكدها، قبل ذلك في كتابه " تاريخ الفلسفة في الإسلام "[19]؛ وإن كانت منازعه العرقية أبرز للعيان من منازع مؤرخ الفلسفة إميل برييه. فهو، أي ديبـور، لـم يخف مسبقاته النظرية العرقية في دراسته للفكر الفلسفي في الإسلام، بـل يعلـن صراحة حكمه العرقي المسبق على الفلسفة العربية الإسلامية. فهي مادامت تنتمي إلى شعب من الجنس السامي، فإنها لا يمكن أن تكون، في نظره، أصيلة. يقـول ديبور في المدخل الذي خص به " مصادر " الفكر الفلسفي في الإسلام: " لم تكـن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات فـي الفلسـفة وراء الأحـاجي والأمثال الحكمية. وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة متفرقة لا رابط بينها ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان ومصـيره. وإذا عرض للعقل السامي ما يعجز عن إدراكه لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التي لا يعجزها شيء والتي لا ندرك مداها ولا أسرارها.."[20]

ويتجلى هذا الحكم، بوضوح أكثر، عندما يتحدث ديبور بشـكل مباشـر عـن الفلسفة في الإسلام، حيث نقرأ " وظلت الفلسفة الإسلامية علـى الـدوام فلسـفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنـى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين لا ابتكارا، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولتـه مـن معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديـدة تسـتحق أن تسجل لها."[21]

ومنطق الحكم ذاته نجده عند المفكر ومؤرخ الفلسفة العربـي المعـروف عبـد الرحمن بدوي، بكل ما يترتب على هذا المنطق من أحكام أخـرى سـلبية علـى

---

[19] ت.ج. ديبور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة وتعليق. محمد عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة، الطبعة الرابعة 1957.

[20] أنظر، ديبور ، المصدر نفسه، ص 13.

[21] ديبور، المصدر السابق، ص 50 - 51.

الفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية. فعبد الرحمان بدوي لا يرفض الإقرار بوجود فلسفة عربية إسلامية أصيلة فحسب، بل يذهب إلى تأكيد منافاة الروح الإسلامية للفلسفة، أصلا. لأن هذه الروح تفتقر، في نظره، إلى مبدأ الذاتية، الشرط الأساسي الأول لكل فلسفة، عكس الروح اليونانية المتشبعة بهذا المبدأ[22]. وهو في ذلك يقول بكل وضوح: إن " الروح اليونانية تمتاز بالذاتية، أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات، وأنها في وضع أفقي بإزاء هذه الذوات الأخرى، حتى ولو كانت هذه الذوات آلهة، بينما الروح الإسلامية تنفي الذات في كل، ليست هذه الذوات المختلفة أجزاء تكونه، بل هو كل يعلو على الذوات كلها، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه، يسيرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد. فالروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار، وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها إزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى...فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية... ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح."[23]

وهناك منزع آخر لهذا التوجه الطاعن في إبداع العرب الفلسفي، وفي إسهامهم في إغناء الفكر الفلسفي الإنساني. يتمثل في إبراز أصالة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في خصوصية العرب والمسلمين الدينية، أي في خصوصيتهم الإسلامية، وما طرحته عليهم من قضايا وإشكاليات فكرية وحياتية خاصة،

---

(22) تجدر الإشارة هنا إلى أن عبد الرحمان بدوي، اتخذ مبدأ الذاتية شرطا للإبداع الفلسفي، ومعيارا للحكم على أصالته، انطلاقا من المذهب الفلسفي الوجودي الذي يعتنقه. وهو المذهب الذي ينطلق من مفهوم الوجود الفردي، أي وجود الذات الفردية، أو ذوات الأفراد ككينونات مستقلة. لهذا لم يستطع عبد الرحمن بدوي، كما يقول أحد نقاده في هذا الموضوع، العثور على ما يسعفه في تأسيس وجوديته، عربيا وإسلاميا، لم يجدها(موجودة من أجله) هو ... فأنكر حقها في (الوجود) ." أنظر، محمد عابد الجابري،**الخطاب العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، الطبعة الرابعة 1992، ص 144.

(23) أنظر، عبد الرحمان بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين** ، دار النهضة المصرية- القاهرة، 1965، الصفحة ز.

عولجت في إطار علم الكلام، والتصوف، وموروث فلسـفات الشـرق العرفانيـة اللاعقلانية. مخصصين بهذه الأصالة الخاصة، دور العرب والمسلمين الفلسـفي، في العصر الوسيط، في قضايا وإشكاليات فكرية ودينية محليـة لا ترقـى إلـى مصاف مشكلات الإنسانية الفلسفية، وقضاياها الفكرية الجوهرية. وهـذا المنـزع نجده جليا عند المستشرق الفرنسي هنري كوربان (Henri Corbin) في كتابه " تاريخ الفلسفة الإسلامية"[24]، الذي جعل فيه تاريخ الفلسـفة العربيـة الإسـلامية تاريخا للعرفان الشرقي، وفلسفاته الإشراقية والصوفية، أساسا. مقلصا بذلك تاريخ التيارات الفلسفية العقلانية في الإسلام إلى أبعد الحدود، مستبعدا ضمنيا أثرها فـي الفكر الفلسفي العقلاني الإنساني، وإسهامها في قضاياه وإشكالياته. وهكذا لخـص هنري كوربان فلسفة الكندي في بضع فقرات، واختزل فلسفة الفارابي في الجانب الإشراقي الصوفي، كما قصر الحديث عن ابـن سـينا علـى مشـروع فلسـفته المشرقية، أما ابن رشد المعروف برفضه للعرفان وتمسكه الشديد بالعقلانيـة[25]، فأول قوله بـ " الباطن" و " الظاهر " تأويلا باطنيا.[26] وبعبارة أخرى نقول : إن هنري كوربان يركز في تأريخه للفلسفة الإسلامية على ما تنفرد وتتميز به عـن فلسفة الغرب، بما في ذلك الفلسفة اليونانية، محددا لهذه الفلسـفة طابعـا محليـا، ومضمونا خاصا داخل الإسلام نفسه، ملتمسا أصالتها في هذا المضمون الإسلامي الخاص، بكل ما يعنيه ذلك من تهميش وإقصاء ضمني لدور العرب والمسلمين في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي.

---

[24] هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية - منذ الأصول إلى وفاة ابن رشد**، ترجمة. نصير مروه وحسن قبيسي، منشورات عويدات - بيروت، الطبعة الأولى 1966.
- يقدم محمد أركون نقدا قويا لمفهوم كوربان الخاص بأصالة الفلسفة الإسلامية، قائلا: " كان هنري كوربان قد ألح على استمرارية الفلسفة الإشراقية في إيران، وهي في رأيه الفلسفة الحقيقية. إن هذه المسألة تستحق الدراسة والإستعادة من جديد كما يفعل آلان كريستيان جامبييه وميشسل شودكيفيتش، ولكن ينبغي عليهما أن يركزا أكثر ...على البادئ الإبستيمولوجية لتمايز الخطابات عن بعضها: أقصد الخطاب الإشراقي ، والخطاب اللاهوتي، والخطاب الصوفي، والخطاب الفلسفي." أنظر ، محمد أركون ، ابن رشد رائد الفكر العقلاني، مرجع مذكور، ص 22.
[25] أنظر، بهذا الخصوص، نايف بلوز، " الأيديولوجيا وعلاقة الله بالعالم في فلسفة ابن رشد" ، مجلة، **دراسات عربية**، عدد 13- 1980، ص 34.
[26] أنظر، هنري كوربان، المصدر المذكور، ص 362 - 363.

وهي الفكرة ذاتها التي نجدها عند مؤرخ الفلسفة الإسلامية علي سامي النشـار، الذي يرفض اعتبار " فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم مـن شراح فلسفة اليونان"[27] فلسفة أسلامية فيها أصالة وإبداع[28]، مؤكدا أن " في هذا مجافاة للبحث العلمي الذي أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لم يمثلوا الإسلام في شيء "[29]

لا ريب أن أطروحة مركزية الغرب الفلسفية لا يرتكز كل أصحابها إلى نظرية التصنيف العرقي للفكر الفلسفي الإنساني، فهناك أشكال أخرى للتعبير عـن هـذه الأطروحة تختلف منطلقاتها النظرية عن " نظرية الجنس" ، وإن كانـت رؤيـتهم المركزية الأوروبية لتاريخ الفلسفة ليست مختلفة في جوهرها. ذلك أن أطروحـة مركزية الفلسفة في الغرب دون الشرق، تعود من حيث جذورها المعرفية إلى مـا هو ملاحظ من خصوصيات ثقافية أثناء دراسة تاريخ الثقافة البشـرية[30].الأمـر الذي سهل على بعض المفكرين الأوروبيين ـ والمستشـرقين مـنهم خاصـة ـ إضفاء الطابع المطلق على الخصائص المميزة لكل من الثقافات القومية، وإضفاء الطابع المطلق أيضا على الفوارق بين هذه الثقافات. في حـين ذهـب بعضـهم،

---

(27) أنظر، علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، مصدر مذكور، ص 22.

(28) لا بد لنا هنا أن نوضح مقصد علي سامي النشار في هذا القول، حتى لا يظن أننا نصنفه مع القائلين بعدم وجود فلسفة عربية أسلامية أصيلة. إن ما قصدناه هو أن علي سامي النشار، ومن سار على نهجه من مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية العرب، يتبنون مفهوما خاصا لأصالة الفلسفة العربية الإسلامية، يسمون به ما ظهر في صدر الإسلام من الاجتهاد بالرأي في الأحكام والقضايا الشرعية، معدين ذلك أول أشكال النظر العقلي عند المسلمين، والذي استمر في النشاط إلى أن أثمر علما فلسفيا أصيلا هو علم الكلام وعلم أصول الفقه. وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين إلى البحث في القضايا الميتافيزيقية التي أثارتها الفلسفة اليونانية. وعلى هذا الأساس يرفض علي سامي النشار اعتبار تفكير المسلمين في القضايا الفلسفية التي أثارتها الفلسفة اليونانية، تفكيرا فلسفيا إسلاميا أصيلا، ملتقيا بذلك من حيث النتيجة، وإن كانت المنطلقات والخلفيات مختلفة، مع هنري كوربان وغيره من المستشرقين ومؤرخي الفلسفة الأوروبيين في إنكار أثر الفلسفة العربية الإسلامية الأصيل في الفكر الفلسفي الإنساني. أنظر علي سامي النشار ، المصدر والمعطيات نفسها، ص 21 - 22 - 23.

(29) المصدر نفسه، ص 22.

(30) بتصرف، أنظر حسين مروه، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، مرجع مذكور، ص 121.

انطلاقا من ذلك، إلى الإقرار بالتمايز الكلي بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية، مطبقين هذا التمييز على الفكر الفلسفي، بوصفه أكثر أشكال الوعي الإنساني تجريدا وأدقها تعبيرا عن رؤية البشر للكون والحياة والإنسان، أي للوجود بشكل عام. وهي الرؤية التي اتخذها أغلب المستشرقين أساسا للتمييز بين الشرق والغرب، والتفرقة القيمية والحضارية بينهما[31].

في إطار هذه المركزية الأوروبية، المفرطة في التنويه الذاتي بدورها المتفرد في الإبداع الفلسفي الإنساني، تمت إذن عملية إعادة بناء تاريخ الفلسفة الأوروبية الذي أصبح يقدم على أنه تاريخ الفلسفة العام، أو التاريخ العالمي الأصيل للفلسفة[32]. نعم إن مؤرخي الفلسفة في أوروبا - مستشرقين وغير مستشرقين - لم يكونوا يصدرون عن رؤية فلسفية ومعرفية واحدة في التفكير، أو يستندون إلى منهج واحد، ولكن تنوع رؤاهم المعرفية ومناهجهم واختلافها، لم تحرر معظمهم من أيديولوجية المركزية الأوروبية وتصورها لتاريخ الفكر الفلسفي والثقافة الإنسانيين.

وما دام الأمر يتعلق بالمناهج والرؤى المعرفية، فحسبنا هنا القول: إنها مناهج ورؤى تفتقر، في معظمها، إلى التصور الجدلي لتفاعل الثقافات بشكل عام[33]، وإلى جدل الخاص والعام في تطور الفكر الفلسفي الإنساني بشكل خاص. ويهمنا

---

(31) ويذهب إدوارد سعيد إلى أبعد من ذلك، بخصوص تفرقة المستشرقين والغربيين بشكل عام بين الشرق والغرب، حين يقر أن التفرقة في دراسة الشرق والشرقيين صارت مرادفا لانعدام المساواة الوجودية (الأنطولوجية) الواضح بين الغرب والشرق. أنظر، إدوارد سعيد، **الاستشراق** ، مرجع مذكور، ص 167.

(32) يقول ماجد فخري في هذا المعنى: "... نلفت النظر إلى التحول الجذري الحديث الذي طرأ على الاتجاه الفلسفي في الغرب، منذ القرن السابع عشر حتى الآن . فهناك محاولات جديدة تبذل باستمرار لصياغة وجهة نظر كونية موحدة يأخذ بها الإنسان الحديث، من شأنها أن تتجاهل كليا أو تتجاوز تدريجيا دور الفكر القديم والوسيط (العربي واللاتيني) في تكوينه. وهذا الموقف يلحق بالفلسفة الإسلامية من الحيف ما يلحقه بمجمل الفلسفة الأوروبية الوسيطة. أنظر، ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ، ترجمة. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر - بيروت، الطبعة الأولى 1979، ص 5.

(33) أنظر، في هذا المعنى، حسين مروه، **النزعات المادية** ، مرجع مذكور، ص 89.

هنا القول: إن فكرة المعجزة الفلسفية اليونانية[34] المنطلقة مـن البـدأ المطلـق، وعبقرية الشعب اليوناني الفذة، لم تعد فكرة مقنعة علميا، وأن " الأبحاث الحديثـة، المبنية على آخر ما وصل إليه علم الآثار والتاريخ القديم، تؤكد على نحو متزايـد ضخامة الدين الذي كان يدين به اليونانيون للحضارات القديمة"[35]، بـل ويمكـن القول مع أحد الباحثين في الموضوع: " إن تأثير الشرق الثقـافي علـى المـدن اليونانية قد لعب دورا حاسما في زعزعة إيمان اليونانيين بأبدية وعدالة أعـرافهم وتقاليدهم، التي كرست كتابيا كقوانين إلهية"[36]. وهذا لا يعني، بطبيعـة الحـال، الإقلال من عظمة الإنجاز اليوناني، وخاصة في الميدان النظري الفلسفي. ذلك أن " تزعزع إيمانهم بمعتقداتهم الأولى لم يسهل عملية الإقتباس عن الشرق فحسـب، بل طور أيضا نظرتهم الخاصة الواعية الانتقادية الشاملة في معالجة المادة الثقافية الموروثة عن الشرق."[37]

وكما لم يفقد اقتباس اليونانيين ثقافة الشرق وحكمتـه أصـالتهم الفلسـفية؛ إذ استطاعوا التمييز بين المادة المعرفية المقتبسة من الشرق، والشكل الأيـديولوجي المرتبط بحاجات المجتمع الشرقي الإجتماعية والسياسية والروحية[38]، ولم يتركوا لتراث الشرق وتقاليده الروحية الخاصة مجالا للتأثير فـي صـنع أسـلوبهم فـي

---

[34] من المؤمنين بهذه الفكرة نذكر، على سبيل المثال، برتراند رسل. راجع كتابه، **حكمة الغرب**، ترجمة. فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 62، فيفري 1983، الجزء الأول، ص 22.

ـ ولمزيد من التفصيل حول آراء القائلين بفكرة المعجزة اليونانية ونقدها، أنظر، حسام محي الدين الألوسي، **من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1981، ص 8 - 9.

[35] راجع مقدمة فؤاد زكريا لترجمة كتاب برتراند راسل، **حكمة الغرب** ، المرجع والمعطيات السابقة، ص 12.

أنظر أيضا، فؤاد زكريا، **دراسة لجمهورية أفلاطون**، دار الكتاب العربي ـ القاهرة، الطبعة الأولى 1967، ص 12 - 13. وإبراهيم زكريا، **مشكلة الفلسفة** ، مكتبة مصر ـ القاهرة، دون تاريخ، ص 26 - 27.

[36] راجع، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الإجتماعية** ، مطبعة الإنشاء ـ دمشق، الطبعة الأولى 1981، ص 4.

[37] المرجع والمعطيات نفسها.

[38] المرجع والمعطيات نفسها.

التفكير، ونظرتهم الفلسفية الخاصة إلى الكون والحياة والإنسان، فكذلك لـم يفقـد اقتباس العرب والمسلمين تراث اليونان الفلسـفي، وتمثـل معـارفهم، أصـالتهم الفكرية، وأسلوب نظرهم في قضاياهم ومشكلاتهم الاجتماعية والسياسية والروحية الخاصة، وفي صياغة نظرتهم الفلسفية للحياة والمجتمع والإنسان[39].

صحيح أن المعرفة العلمية الإنسانية، في أي نوع من النشاط العقلي أو الروحي للإنسان، ذات طبيعة تراكمية، إلا أن قليلا من التفكير، كما يقول أحـد البـاحثين المهتمين بالموضوع، يقنعنا أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المعرفة الفلسفية[40]. فهذا النوع من المعرفة يفتقد إلى الصفة التراكمية، " بمعنى أن كل مـذهب جديـد يظهر في الفلسفة لم يكن يبدأ من حيث انتهت المذاهب السابقة، ولم يكـن مكمـلا لها، بل كان ينتقد ما سبقه ويتخذ لنفسه نقطة بداية جديدة."[41]، وهذا " ما يجعـل المشتغلين بالفلسفة يجدون في تياراتها القديمة أهمية لا تقل عن أهميـة التيـارات الحديثة."[42]

إن النظر إلى المعرفة الفلسفية وفق هذا المنطق، سيجعلنا نفهم لماذا ظلت فلسفة أرسطو وأفلاطون، مثلا، مهيمنة على التفكير الفلسفي في عصور لاحقـة غيـر

---

[39] إذا ما أخذنا هنا رؤية الفارابي مثلا، للمجتمع والإنسان، يمكننا القول مع جميل صليبا: إن الفارابي قد تجاوز مفهوم دولة ـ المدينة، كما هي عند اليونـان، وتصـور وحدة الجنس البشري. فهو " لم يقتصر كأفلاطون وغيره من اليونانيين على تنظيم مدينـة ضيقة كأثينـا وإسبرطة ، بل فكر في الأمم كلها ..فهو إذن أوسع تصورا من اليونانيين، لأن مفكريهم لم يخرجوا في الأمور السياسية من أفق الحياة اليونانية، ولعله لم يأخذ بهذا الرأي إلا بتأثير الاعتقاد الديني." ، أنظر ، جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، دار الأندلس، الطبعة الرابعة، دون تـاريخ، ص 65. أما ابن رشد فقد ابتعد فـي تصوره للمجتمع والإنسـان وسعادته، " عن المثل الأعلـى التـأملي اليونـاني المتـأخر، كمـا ابتعد عـن المثـل الأعلـى الكنسـي فـي الحيـاة، وتمسـك بالمثـل الأعلـى الحضاري ـ الإسلامي." راجع ، نايف بلوز ، **الأيديولوجيا وعلاقة الله بالعالم في فلسفة ابن رشد**، مرجع مذكور، ص 32.

[40] أنظر، فؤاد زكريـا، **التفكير العلمي**، سلسلة كتب عـالم المعرفةـ الكويت، عدد3، مـارس 1978، ص 18. راجع أيضا، أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب. خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ـ بيروت، باريس، الطبعة الثانية 2001، مادة فلسفة، ص 981.

[41] راجع ، فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 18.

[42] المرجع والمعطيات نفسها.

العصر الذي أنتجها. فمن المعروف أن الفلسفة في القرون الوسطى كانـت، مـن ناحية الطريقة والشكل، تدور في أطر أرسطية وأفلاطونية، وتنتج صياغات معدلة جزئيا لأفكارهما، وأن كل القرون الوسطى لم تستطع تجاوز هذين الفيلسوفين، مما يدل على أن فلسفتهما لم تعكس خصائص التاريخ القديم والمجتمع العبودي فحسب، بل تخطت مطالب هذا المجتمع وظلت مهيمنة خلال فترة طويلـة مـن القـرون الوسطى[43]. وإذا أردنـا أن لا ننسـى أن المعرفـة الفلسـفية معرفـة إنسـانية بطبيعتها[44]، وأنها بوصفها شكلا خاصا للوعي الاجتماعي لم تكن مناسبة لجميـع العصور والمجتمعات، ومن ثم لم يكن لكل عصر بالضرورة فلسـفته الخاصـة، اتضحت لنا طبيعة علاقة الفلسفة العربية الإسلامية بالفلسفة اليونانيـة، بوصـفها علاقة تعبر عن مسألة التقطع واللاتقطع في تاريخ الفكر الفلسـفي الإنسـاني[45]. وبعبارة أخرى نقول: إن المسألة تتعلق بجدل الخاص والعام في الفكـر الفلسـفي الإنساني، أو بما نسميه جدل المعرفي والأيديولوجي فيـه وبتاريخيتـه. ذلـك أن المجال التاريخي للفكر الفلسفي، أو لأي فكر معين، " إنما يتحدد بشـيئين اثنـين: **الحقل المعرفي** الذي يتحرك فيه هذا الفكر، والذي يتكون من نوع واحد ومنسـجم من (المادة المعرفية) وبالتالي من الجهاز التفكيري: مفاهيم، تصورات، منطلقات، منهج، رؤية... ـ **والمضمون الأيديولوجي** الذي يحمله ذلك الفكـر، أي الوظيفـة الأيديولوجية (السياسية والاجتماعية) التي يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر

---

(43) بتصرف أنظر، نايف بلوز، " وقفة مع كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، ضمن كتاب **الماركسية والتراث العربي الإسلامي**، دار الحداثة ـ بيروت، الطبعة الثانية 1982، ص 167.

ـ أنظر أيضا، بخصوص هذه الفكرة، إدوارد جونو، **الفلسفة الوسيطية**، ترجمة. علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1979، ص 42 - 43. وعبد الرحمن بدوي، **فلسفة العصور الوسطى** ، دار القلم ـ بيروت، 1979، الصفحة ي.

(44) أي معرفة تهتم بالإنسان من حيث هو إنسان، وهو اهتمام مرتبط بمعنى الوجود عامة وبالوجود الإنساني ومكانته فيه بخاصة. راجع، بديع الكسم في، **بديع الكسم** ، **دراسات فلسفية وفكرية**، إعداد وتقديم، عزت السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1994، ص 24.

(45) راجع، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 176.

لتلك المادة المعرفية."[46] في المرحلة التاريخية التي يجتازها المجتمع وخصائص تطوره التاريخية والحضارية في تلك المرحلة.

لذلك ليس يصح، في اعتقادنا، النظر إلى الفلسفة العربية الإسلامية بوصفها مجرد حلقة ربط في سلسلة التاريخ الفلسفي العالمي، أو الاكتفاء بالاجتهاد في البحث عن دورها ودرجة إسهامها المعرفي في صنع هذا التاريخ، أو عدم إسهامها في صنعه، بل إننا مدعوون، إذا ما أردنا أن نبرز **أصالة الفلسفة العربية الإسلامية**، إلى أن نعين بدقة **دورها التاريخي** في الصراعات الفكرية والسياسية التي دارت في العصر الوسيط ومجتمعه، بين قوى التقدم والإبداع وقوى الجمود والتقليد، وأن نتعرف على **مدى استيعابها العقلاني** للمادة المعرفية التي وجدتها في الفلسفة اليونانية، وغيرها[47]، ومدى تمثلها التاريخي لها، ومن ثم قدرتها على توظيفها في تأسيس نظرة شاملة ومتميزة للحياة والمجتمع والإنسان، وإبداعها في هذا المجال. وفي هذه المسألة بالذات نقول مع أحد الباحثين الذين تناولوا هذا الموضوع بالبحث: " إن في اختيار منظومة من الأفكار، وتوظيفها لتحقيق غاية عقدية (أي أيديولوجية) غير الغاية التي وضعت لها أصلا لأبداعا لا يقل عن إبداعها الأول: فالإبداع لا يقتصر على الإتيان بالجديد، بل يشمل استخدام القديم استخداما جديدا، وهذا ما فعله فلاسفة المسلمين، ولهذا كانوا مبدعين حقا."[48]

---

[46] أنظر، محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، مرجع مذكور، ص 31 - 32.
- وفي هذا المعنى يقول هربرت ماركيوز: " إن مضمون أي عمل فلسفي حقيقي لا يظل دون تغيير بمضي الوقت ... فإذا كانت لمفاهيمه صلة أساسية بأهداف الناس ومصالحهم، فإن حدوث تغير أساسي في الموقف التاريخي يجعلهم ينظرون إلى تعاليم هذا العمل في ضوء مخالف." راجع، هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، ترجمة. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، الطبعة الثانية 1979، ص 26.

[47] نقصد **بغيرها** هنا المؤثرات الفارسية والهندية، على قلتها. أنظر ذلك في، ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ، ترجمة. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر - بيروت، الطبعة الأولى 1979، من ص 57 إلى ص 62.

[48] أنظر، تيسير شيخ الأرض، **الفلسفة العربية في الإسلام وتصورها الإبداعي**، مجلة ، **الوحدة**، السنة الخامسة، العدد60، سبتمبر 1989، ص 66.

ولكي نخرج هذه المسألة من إطار التعميم إلى مثال التخصيص، نـذهب مـع نايف بلوز في تحديده علاقة فلسفة ابن رشد بفلسفة أرسطو، وأصالة فلسـفة كـل واحد منهما وإبداعها في محيطها الحضاري والتاريخي، حيث يقول: " وإذا كانت فلسفة أرسطو، بمعنى ما، تعبيرا نظريا عن موقف أيديولوجي وحضاري معين في العصر والمجتمع اليوناني فقد استطاعت، لأسباب لا مجال لذكرها هنا، أن تكـون في ظروف تاريخية أخرى، أساسا نظريا لمواقف واتجاهات أيديولوجية متعارضة، لكنها كانت في كل مرة تؤلف كلا متكاملا ونسقا فلسفيا جديدا[49] ذا بنية وعلاقات تنم عن مطامح قصوى ورؤية حضارية ومثل عليا للحياة. فلا غنى لنا لدى البحث عن المضمون الأيديولوجي لفلسفة ما عن النظر إليها بوصفها بناء كليـا شـاملا. ولذلك ليس يكفي في دراسة علاقة ابن رشد بأرسطو معرفة درجة انتفاعه بعناصر فلسفة هذا الأخير، بل ينبغي اكتشاف جهده التركيبي الخاص، وقدرته على استخدام هذه العناصر في صياغة نسق فلسفي جديد يفصح عن مثل أعلى خـاص للحيـاة والإنسان. فالعناصر الأرسطية تكتسب دلالة جديدة حين تدخل في بنـاء فلسـفي آخر. وبنية التفكير الفلسفي الرشدي، في صورتها الكلية ودلالتهـا الأيديولوجيـة ووظيفتها، أهم بكثير من مجموع العناصر الجزئية الأرسطية وغيـر الأرسـطية الداخلة في تركيبها."[50]

---

[49] تفاديا لأي التباس قد يثيره مفهوم النسق الفلسفي في هذا السياق، نود أن نوضح هذا الأمر بالإشارة إلى أن هناك فرق بين نسق الفلسفة، أو الروح النسقية في فلسفة ما، والفلسفة النسقية. وما نقصده هنا هو نسق فلسفة أرسطو وليس الوحدة النسقية في فلسفته، لأن فلسفة أرسطو ليست فلسفة نسقية. يراجع ، بهذا الخصوص، عبد الرحمن بوقاف، " النص الأرسطي بين التشذر والوحدة النسقية"، مجلة، **الجمعية الفلسفية المصرية**، عدد 10، سنة 2001، من ص 5 إلى ص 41.

[50] أنظر، نايف بلوز، **الأيديولوجيا وعلاقة الله بالعالم في فلسفة ابن رشد** ، مرجع مذكور، ص 34 - 35.

- ثم إن وحدة الفلسفة لا تقوم ، كما يقول دلتاي، " في وحدة الموضوع أو المنهج، بل في وحدة الموقف الذي يفسر مختلف الأشكال التاريخية للفلسفة، فكل حل للمشاكل الفلسفية ينتسب من الناحية التاريخية إلى زمن معين وإلى موقف معين في ذلك الزمان." أنظر نص دلتاي هذا في، عبد الرحمان بدوي، "أحدث النظريات في فلسفة التاريخ" ، مجلة، **عالم الفكر**، الكويت - أبريل - مايو - يونيو - 1974، ص 219.

- ومفهوم الأصالة الفلسفية هذا، هو ما أراد محمد أركون أن يلفت انتباهنا إليه، في قراءته للنص الفلسفي الرشدي حيث يقول: " لم توفق الترجمات العديدة إلى اللغات الأوروبية إلى إحياء روح النص وما يشير إليه من شجاعة فكرية وأصالة علمية وموقف إنسي (

ثم إن تأثير فكر فلسفي ما في محيط ثقافي وحضاري غير محيطه الأصلي، لا يكفي، مهما بلغت درجة هذا التأثير، لتعليل إنتاج فلسفي في فضاء تاريخي ومحيط حضاري مختلفين، أو تمثل فكر فلسفي آخر فيهما، تمـثلا كليـا، دون تعـديل أو تكييف له مع مستجديات التاريخ وشروط حياة الإنسان الحضارية فيه. والسبب في ذلك، كما يقول جميل صليبا، هو: " إن في كل إنتاج فلسفي عنصرا ذاتيا لا يمكن تحديده بالمؤثرات الخارجية، لأن الفلسفة ليست رد فعل بسيط على مؤثر خارجي، وإنما هي بذاتها فعل أصيل متصف بالحياة والقوة."[(51)]

لقد أسهبنا، بعض الشيء، في هذه المسألة، ولم يكن هذا الإسـهاب مقصـودا لذاته، إنما أردنا أن نوضح مفهومنا لمعنى الأصالة الفلسفية، وجدل الخصوصـية والعلمية فيه، من خلال نموذج الفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية، وذلك بغيـة تطبيق هذا المفهوم على الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وتحديدا علـى إشـكالية بحثنا، إشكالية الخصوصية والعالمية في خطاب الحداثة في هذا الفكر. خصوصـا وأن هناك، من المتتبعين لهذا الفكر، من ينكر، كما أشرنا في مستهل هذا المبحث، حتى وجوده، وليس إنكار صفته الفلسفية فحسب، معتبرين أن ما يروج عندنا مـن مفاهيم فلسفية، وما يتداول من أفكار، لا يعدو أن يكون ترويجا لما يصـدر فـي أوروبا والغرب عموما من مفاهيم وأفكار[(52)]، أو محاولات قراءة غيـر أصـيلة

Humaniste) عند ابن رشد" . أنظر، محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ، ترجمة وتعليق. هاشم صالح، دار الساقي ـ بيروت،الطبعة الثانية 1995، ص 2.

[(51)] راجع، جميل صليبا، " الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة " ، ضمن أعمال ملتقى **الفكر العربي في مائة سنة**، الدار الشرقية للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1967، ص 574.

[(52)] بهذه الملاحظة النقدية، لهؤلاء النافين لوجود فكر فلسفي عربي معاصر، استهل عبد السلام بنعبد العالي دفاعه عن الحياة الفلسفية في المغرب. بتصرف، راجع، عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر الفلسفي في المغرب** ، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1983، ص 7.

ـ يتطرق طه عبد الرحمن لهذه المسألة، من منظور نقدي معاكس، مبينا أن المسألة لا تتعلق باستعمال مفاهيم فلسفة أجنبية، إنما المسألة تطرح، إن كان لها أن تطرح، من منظور أصالة " الأرضية التداولية" للقول الفلسفي الأجنبي ومفاهيمه. ولهذا فهي إذا نزلت على أرضية تداولية أصيلة في محيطنا الفلسفي والثقافي، توفرت لها أسباب التأثير الإيجابي المبدع، وتوفرت

لواقعنا التاريخي ومشكلاته الحضارية بواسطة هذه المفـاهيم، تمامـا كمـا روج الفلاسفة العرب والمسلمين، في العصر الوسيط، مفاهيم وأفكار الفلسفة اليونانيـة، وقرأوا واقعهم التاريخي ومشكلاته الحضارية بمفاهيم وأفكار تلك الفلسفة.

وبصرف النظر عن تباين المفاهيم التي ينطلق منها هؤلاء المتتبعـين النقـاد، واختلاف المعايير الفلسفية التي يبنون عليها أحكامهم، وعن مدى موضوعية هـذه المفاهيم والمعايير الفلسفية، ومدى سلامة التأسيس النظري لها، فإن التساؤل عـن وجود فكر فلسفي عربي معاصر مطروح[53]، والجدل حول هذه المسـألة، كمـا أسلفنا الذكر، قائم. ونحن هنا لا ننوي الخوض في تفاصيل هذه المسألة، أو مجادلة هؤلاء النقاد في ما يذهبون إليه من أحكام، فموضوع بحثنا والحدود التي رسمناها لإشكاليته تحول دون ذلك، إنما نود فحسب، توضيح مقصد وصفنا إنتـاج بعـض المفكرين العرب المعاصرين المهتمين بمسألة **الحداثة** وإشكاليتها عربيـا، بصـفة الفكر الفلسفي في عنوان أطروحتنا، قبل أن نعرض الصياغة النظريـة لإشـكالية البحث ومنهجه.

وبداية نقول: إن المسألة، في اعتقادنا، مسألة " دور" بالمعنى الفلسفي والمنطقي للكلمة،أي أن الأحكام التي يتم الوصول إليها متضمنة فـي المفـاهيم المسـتعملة.

شروط وصل القول الفلسفي الأجنبي بالقول الفلسفي العربي، ودفع من ثم الاعتراض على الاختراع الفلسفي. بتصرف، أنظر طه عبد الرحمان، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،** المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الأولى 2002، ص 125 ـ 126.

[53] تساؤل يعبر عنه، على سبيل المثال، مطاع صفدي بالقول: إن " السؤال العربي للفلسفة يبقى سؤالا خارج الفلسفة مادام لم يدخل تاريخها ولم يتوقت بأوقاتها ذلك التاريخ. والمأزق الذي تحياه الفلسفة المعاصرة في خطابها المهني التقليدي، إنما يعبر عن شعور الفلسفة المحترفة بضياع صلتها بالفلسفة. ولذلك يتأرجح السؤال العربي للفلسفة بين أن ينضوي تحت خطابها التقليدي أو أن يقف وحده في العراء." أنظر، مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي ـ الحداثة ما بعد الحداثة،** مركز الإنماء القومي ـ بيروت، دون تاريخ، ص 22.

ـ وهو الحكم نفسه الذي نجده عند حسن حنفي، حيث يقول: " فالخطاب العربي المعاصر حامل لواء التنوير، مازال خطابا ثقافيا عاما خاليا من الأحكام الفلسفية، مصطلحا وموضوعا ومنهجا". راجع، حسن حنفي، " نحو تنوير عربي جديد، محاولة للتأسيس" ، مجلة، **عالم الفكر** ، الكويت، العدد 3، المجلد 29، يناير ـ مارس 2001، ص 76.

فالقول: إن الفكر العربي المعاصر ليس فكرا فلسفيا، وأن إشكالياته لا ترقى إلى مستوى إشكاليات التفكير الفلسفي، لا يستقيم إلا في إطار مفهوم معين للفلسفة - وهو ليس بالضرورة محل إجماع بين النقاد - وإذا تغير المفهوم تغير الحكم بالإستتباع. ولعل هذا ما قصده برتراند رسل في اعتقاده باستحالة تقديم تعريف للفلسفة كتعريف الرياضيات مثلا، أو أي ميدان توجد فيه مجموعة محددة من المعلومات. " ذلك لأن أي تعريف لها يثير الجدل والخلاف، وينطوي في ذاته على موقف معين من الفلسفة"[54]

وبهذا الخصوص يبدو لنا أنه من الضروري، منهجيا، أن نوضح هذه القضية بالتطرق، ولو باقتضاب، إلى مسألتين أساسيتين، نرى أنه بالإمكان أن تتضح القضية في ضوئهما: المسألة الأولى تتعلق بخصائص، أو بالأحر بعض خصائص، المعرفة الفلسفية الأساسية ووظيفتها، والمسألة الثانية هي مسألة الإبداع أو معنى الإبداع الفلسفي وشروطه. ولسنا نقصد بخصوص المسألة الأولى تقديم تعريف اصطلاحي لمفهوم الفلسفة، أو سرد تاريخي للتعاريف المشهورة لمصطلح الفلسفة في تاريخ الفكر الفلسفي، من تعريف أرسطو إلى تعريف كارل ماركس، مرورا بتعريف ابن رشد والفارابي وديكارت وغيرهم من تعاريف الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، فهذه التعاريف موجودة في الموسوعات والقواميس الفلسفية الخاصة. ثم إن جدوى إيضاح المفاهيم من خلال التعاريف الموسوعية والقاموسية مسعى منهجي قديم وغير معال، كما يقول جون كوتنغهام، ولا شيء في نظره يبرره ويزكيه. [55]. ومن ثم فهو لا يزيد، في اعتقادنا، شيئا في توضيح المسألة. كما لا نقصد أيضا تقديم تعاريف لفروع الفكر الفلسفي وتخصصاته الحالية، كفلسفة العلم، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الفن، وفلسفة الأخلاق، والفلسفة

---

[54] أنظر، برتراند رسل، **حكمة الغرب** ، مرجع مذكور، ص 19.

[55] أنظر، جون كوتنغهام، **العقلانية فلسفة متجددة**، ترجمة. محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري - حلب، الطبعة الأولى 1997، ص 11.

- ثم إن ماهية الفلسفة لا تتحدد، كما يقول دلتاي،" بطريقة قبلية، بل على أساس تحليل الطرق المختلفة التي تجلت عليها الفلسفة في التاريخ". أنظر نص دلتاي هذا في، عبد الرحمن بدوي، "أحدث النظريات في فلسفة التاريخ "، مجلة ، **عالم الفكر**، الكويت، مرجع مذكور، ص 219.

السياسية الخ. إنما نقصد التذكير ببعض خصـائص المعرفـة الفلسـفية **العامـة** وبوظيفتها التاريخية **الخاصة** في المجتمع.

جاء في كتـاب، الاتجاهـات الرئيسـية للبحـث فـي العلـوم الاجتماعيـة والإنسانية،[56] أن " القضية المؤكدة الوحيدة، بسبب كونها تبدو مشتركة بين كـل المدارس، هي أن الفلسفة تتوخى الوصول إلى تنسيق عـام للقـيم الإنسـانية، أي تصور للعالم لا يراعي المعارف المكتسبة **ونقد** هذه المعارف فحسب، **بـل أيضـا قناعات الإنسان وقيمه المتعددة في فاعليتها كلها**"[57]. والفلسـفة بهـذا المعنـى تتعدى " العلوم الوضعية وتحدد مكان هذه العلوم بالقيـاس إلـى مجموعـة مـن التقويمات والدلالات تمتد من الممارسة (البراكسيس) إلى الميتافيزيقيات بـالمعنى الحقيقي للكلمة."[58]، وهي بوصفها معرفة تتناول بالبحث ماهية الوجود والفكر أو أعم علاقات العالم بالفكر، انطلقت " من التحليل المنطقي المستقل لمفاهيم وأفكـار عامة مجردة وأقامت على أساس ذلك وبوسائل عقلية منطقيـة بالدرجـة الأولـى منظومة من أفكارها الشاملة المنسقة"[59]. فالمسألة إذن تتعلق، كما يقـول ماجـد فخري: " بماهية الفلسفة كمنهج عقلي أو استدلالي يميزها عن التاريخ أو العقيـدة الدينية أو الشعر، وسواها من وجوه الإبداع الإنساني المنبثقة عن معين آخر، يمكن وصفه بالشعوري أو اللاعقلي، لكن تعيين هذا المنهج بحد ذاته لا يكفي في تحديد

---

[56] **الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية**، إعداد منظمة اليونيسكو، ترجمة. مجموعة من الأساتذة والباحثين المختصين، مطبعة جامعة دمشق، الجزء الأول، الطبعة الأولى 1976.

[57] إبراز الخط وتظليله من عند الباحث. أنظر، المرجع نفسه، ص 73.

[58] المرجع السابق، ص 73 - 74.

- وفي هذا المعني يقول كارل ياسبرس: " ولكن الفلسفة وعت أخيرا.. وعيا أوضح صفتها الأصلية التي بتعذر وصفها: إنها باتصالها مع العلم هي أكثر من العلم. وفي الوقت الراهن فحسب أصبح الفارق بين فكرها الخاص وبين الفكر العلمي مسألة من المسائل الرئيسية." ، أنظر، كارل ياسبرس، **عظمة الفلسفة**، ترجمة. عادل العوا، منشورات عويدات - بيروت، الطبعة الأولى 1975، ص 64.

[59] راجع، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، مرجع مذكور، ص 15.

ماهية الفلسفة، مادام عدد من العلوم الوضعية وغير الوضعية ينهج نهجـا عقليـا استدلاليا مماثلا."[60]

كما أن ما يميز الفلسفة ليس مستوى التجريد والعمومية، فالرياضـيات ليسـت علما جزئيا، بل بلغت درجة من التعميم عالية جدا، والفيزياء قد أصبحت أسـاس كل العلوم الطبيعية، فهي تتمتع بأهمية شاملة[61]، لكن الرياضيات والفيزياء ليست علوما فلسفية. فليس التعميم إذن هو ما يميز الفلسفة، بل **مضمونها أو موضوعها واتجاه التعميم فيه**، كما يقول أحد الباحثين في هذا الموضـوع[62]، أي " إبـراز نظرة الإنسان إلى العالم ومكانة الإنسان فيه"[63]. أو كما يقول لـوي التوسـير: " المكان الذي يحتله اليوم فيه باعتبار مصيره غير اليقيني."[64]

وإذا كانت الفلسفة، خصوصا في عصـرنا هـذا، شـديدة الصـلة بـالعلوم المتخصصة، مما يجعلها، أولا وقبل كل شيء، نشاطا فكريا مجردا مفصولا عـن عالم الأشياء - مادام العلم نفسه صدى لقوانين العقل، والعقل وحده، وليس لقوانين الأشياء[65] - فإن هذه الصلة الشديدة بالعلوم المتخصصة، لم تفقـد يومـا صـلة الفلسفة بالحياة، بل هي في معناها الأوسع متصلة بها متفاعلة معها لا تنقطع عـن التأثير فيها والتأثر بها[66]. وهي تحديدا، أي **صـلة الفلسـفة بالحيـاة، إحـدى**

---

[60] راجع، ماجد فخري، " الفلسفة كمنحى إنساني"، ضمن أعمال مؤتمر، **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، الطبعة الأولى 1985، ص 240.

[61] راجع، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 15.

- وبهذا الخصوص يقول محمد عبد الرحمن مرحبا: " فالعلم يجمع بين ظواهر ليست مجتمعة في الأصل... فتراه لا يعنى إلا بالعام والكلي، ولا يقيم وزنا للخاص والجزئي، فهو من هذه الناحية يعمل في عالم المجردات كالفلسفة، سواء بسواء." راجع، محمد عبد الرحمن مرحبا، **المسألة الفلسفية**، منشورات عويدات - بيروت، باريس، الطبعة الثانية 1977، ص 117.

[62] إبراز الخط وتظليله من عند الباحث. أنظر، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 15.

[63] المرجع والمعطيات نفسها.

[64] راجع، لوى التوسير، **الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية**، ترجمة وتقديم. رضا الزاوي، منشورات عيون - الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1989، ص 41.

[65] بتصرف، أنظر، محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 131.

[66] راجع، إبراهيم زكريا، **مشكلة الفلسفة**، مكتبة مصر، دون تاريخ، ص 89.

خصائص المعرفة الفلسفية التي نود تأكيدها والتركيز عليها في تحديد معنى الأصالة الفلسفية، في مبحثنا هذا. أجل، " إن الفلسفة ما أغفلت أبدا في سعيها للوصول إلى أعم العلاقات الصلة الحية بالحياة وأحداث العالم والمسائل الملموسة للتطور الاجتماعي والحضاري والعلمي والسياسي والديني. ولهذا فإن اتجاه التعميم الفلسفي يسعى إلى اكتشاف القوانين العامة لنشاط الإنسان في العالم والعيش فيه والسيطرة عليه أو الإذعان له"(67). صحيح أن مشكلة الوجود وما تطرحه من الأسئلة والتساؤلات، كالتساؤل عن معنى الحياة وعن مصير الإنسان وغاية العالم والتاريخ، وهل العالم مخلوق أم سرمدي، وهل هو متكون من مادة وروح، وإن كان كذلك فكيف يرتبطان، وهل يوجد نظام في العالم أو اطراد قانوني للحوادث؟ إلى غير ذلك من الأسئلة الأخلاقية عن معنى الخير والشر، وهل ثمة طريق صائب وخير للحياة، وآخر باطل(68) الخ. نقول صحيح أن هذه التساؤلات تعبر عن مشكلات فلسفية شغلت الإنسان طيلة تاريخه العقلي وأرقته، ومازالت إلى اليوم مطروحة عليه وستظل كذلك، لأنها مشكلات تتعلق بالوجود الإنساني نفسه ومعناه. وهي مشكلات " غير قابلة للحل في أي علم من علوم الطبيعة أو العلوم الاجتماعية الجزئية "(69)، و " من المحال أن يبت فيها المرء بإجراء تجارب في المعمل"(70). وهذه المشكلات " هي التي يقدم إلينا تاريخ الفلسفة ما يمكن تقديمه من إجابات عنها(71) تختلف باختلاف المذاهب الفلسفية والعصور، ولذلك فمن المتعذر التثبت من وجود حقيقة فلسفية دائمة، أو من وجود وحدة واتفاق معين في

ـ أنظر أيضا، عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص 13.

(67) راجع ، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 16.

(68) بتصرف، أنظر، برتراند راسل، **حكمة الغرب** ، مرجع مذكور، ص 20.

ـ أنظر أيضا، تحليل فريدريك نيتشه للبعد الفلسفي للسؤال الأساسي عن أصل الخير والشرفي، فريدريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، تعريب. حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981، ص 11 وما بعدها.

(69) راجع ، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 16.

ـ أنظر فحوى ذلك أيضا في، إبراهيم زكريا، **مشكلة الفلسفة**، مرجع مذكور، ص 49.

(70) راجع ، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 20.

(71) المرجع نفسه، ص 20 - 21.

ميدان البحث الفلسفي في هذه المشكلات، وستظل بهذا المعنى شغل الفلاسفة الشاغل.[72]

لكن مشكلات الإنسان الفلسفية ليست محدودة في مسألة الوجود محددة بمشكلاته، فهناك مشكلات فلسفية تستمد وجودها من تطور حياة الإنسان نفسها، ومن وعيه هو بواقع هذه الحياة وبشروط حياته فيها، وتتخذ دلالتها ومعناها من صيرورة وجوده التاريخي وإنجازاته العلمية والحضارية، كمشكلة المعرفة وطبيعتها، وعلاقة الإنسان بالطبيعة والسيطرة عليها، وحقيقة التطور وبعده الإنساني[73]، وحرية الإنسان وشروطها، ومسؤولية الإنسان الفرد وحقوقه الخ. وهذه المسائل في شمولها غير قابلة للحل، مثلها مثل المسائل الفلسفية الأخرى المتعلقة بالوجود، في أي علم من علوم الطبيعة أو العلوم الاجتماعية الجزئية.

ولأننا لا نهدف هنا، كما أشرنا في مكان سابق من هذا المبحث، إلى إبراز كل خصائص المعرفة الفلسفية ومباحثها المتخصصة وعلاقتها بهذه المباحث، فإننا نقنع بالقول: إن الفلسفة في أحد معانيها " مبحث نظري في مجال خاص هو النظرة إلى العالم ومكانة الإنسان فيه، أو العلاقة بين العقل والوجود بين وعي

---

[72] وفي هذا المعنى يقول إبراهيم زكريا: " إن خلود الفلسفة لا ينكشف على صورة صبغة لا زمانية يتميز بها قانون مجرد، بل هو ينكشف على صورة أبدية إيجابية ملموسة تتجلى من خلال تجربة إنسانية يكررها الفلاسفة دائما أبدا. فليس في تاريخ الفلسفة أي تقدم مطرد، بل هناك أبدية مستمرة لنداء الوجود الذي يهيب بكل فيلسوف أن يبدأ من جديد. ولا بد لكل فيلسوف من أن يعود إلى (الوجود) .. وما تكشف عنه الميتافيزيقا... إنما هو دائما (الإنسان) و (الإنسان) إنما هو الكلمة النهائية لكل فلسفة." رجع ، إبراهيم زكريا، المرجع نفسه، ص 85.

[73] ليس قصدنا هنا مبدأ التطور في حد ذاته، إذ أن الجواب قد استقر، كما يقول زكي نجيب محمود: " على أن حقيقة الإنسان وحقيقة العالم كله، تطورية لا سكونية،، فهي في صيرورة دائمة،...إنما الأسئلة المشروعة في هذا المجال، هي أسئلة عن صورة ذلك التطور وخصائصه ماذا عساها أن تكون؟ أهي تسلسل في منطق الفكر كما يقول هيجل؟ أم هي تسلسل في الطبيعة كما يقول ماركس؟ أم هي حركة تشمل العالم والإنسان كما يقول هيجل وماركس معا؟ أم هي حركة مقصورة على الإنسان وحده كما يقول سارتر؟ تلك وأشباهها هي الأسئلة المشروعة في هذا المجال لا التطور من حيث هو كذلك." راجع، زكي نجيب محمود، **من زاوية فلسفية**، دار الشروق - بيروت، القاهرة. الطبعة الأولى 1979، ص 78.

الإنسان والواقع الموضوعي بين الذات والموضوع"[74]، فنحن لـو ألقينـا نظـرة فاحصة على الجهد الفلسفي لألفينا، كما يقول أحد المهتمين بهذا الموضـوع: " إن الفلسفة تحاول دائما أن تقيم ضربا من التوازن بين نوعين من المعرفـة، معرفـة ترمي إلى تغيير وجودنا، ومعرفة أخرى ترمي إلى زيادة قدرتنا وتوسـيع رقعـة سيطرتنا على الأشياء، ولكن من المؤكد أن معرفتنا بغايتنا الشخصـية ومصـيرنا البشري هي الكفيلة وحدها بأن تخلع معنى ودلالة على معرفتنا بوسائلنا في العمل من جهة، وإدراكنا لدورنا الحيوي في السيطرة على الطبيعة من جهة أخرى"[75]. وبهذه الرؤية نكون قد أدركنا **منحى جوهريا من مناحي الفلسفة** الإنساني، أو كما يقول ماجد فخري: " **خاصية جوهرية من خصائص النظـر الفلسـفي بمدلولـه العصري**، وهي اقتصاره علـى المرامـي والأهـداف الإنسـانية الواقعيـة دون سواها". [76]

والفلسفة في منحاها الإنساني هذا، تقوم بوظيفتين أساسيتين: وظيفـة علميـة معرفية تتلخص بتقديم نظرة شاملة للعالم، تقوم على أساس معالجة نتائج العلـوم، والتجربة التاريخية والاجتماعية والإنسانية. وهذه النظرة الفلسفية الشـاملة إلـى العالم ترتكز إلى أعم القوانين، التي تربط الإنسان بالطبيعة والمجتمع والتاريخ[77]، وتبحث فيها. أما وظيفة الفلسفة الثانية فوظيفة أيديولوجيـة، تقـوم بهـا الفلسـفة بوصفها تؤلف جزءا من البناء الفكري للمجتمع[78]. فهي إما أن تدافع عن الأساس

---

[74] أنظر، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 16.

[75] أنظر، إبراهيم زكريا، المرجع السابق، ص 80.

[76] راجع، ماجد فخري، " الفلسفة كمنحى إنساني "، مرجع مذكور، ص 245.

[77] بتصرف، راجع ، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 17.

- وإلى هذا المعنى يشير أندري لالاند قائلا: إنها، أي الفلسفة " مجهود في سبيل التوليف الكلي لأجل تصور شمولي للعالم" ، أنظر ، أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية** ، مرجع مذكور، ص 980.

[78] هذا ما يؤكده لوي التوسير قائلا: " لكي نبقى في حدود ما هو هام فإن ميدان النظرية يحوي مجموع العلوم والفلسفة، فالفلسفة إذن تمثل جزءا من الظرف الذي تتدخل فيه، فهي داخل ذلك الظرف وهي داخل الكل. وينتج عن ذلك أنها لا يمكن أن تبني مع الوضع علاقات خارجية تأملية بحتة، أي علاقة معرفية محض ....بل علاقة عملية وعلاقة توافق عملي." راجع، لوي التوسير، **الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية**، مرجع مذكور، ص 76.

الواقعي للمجتمع، أو تعمل على إصلاحه أو تغييره. و " الدور الهام الـذي تلعبـه العناصر الأيديولوجية في النشاط الفلسفي يبين أن الفلسفة لا تخضـع للواقـع ولا تنحصر فيه، بل تتخطاه إلى آفاق التطور الممكن، فهي تنطوي على جانب قيمـي معياري يرسم أهدافا ويقوم السلوك الإنساني والأحداث، وهي لا تقتصـر علـى تحليل ماهو واقعي موجود بل تمنحه قيمة وبالتالي توجه أنظارنا إلى ما ينبغي أن يكون."[79]

ولعل هذا الدور الفلسفي **الأيديولوجي النقدي للواقع** هو ما كان يقصده مـاكس هورهايمر ـ Max Horkheimer ـ بقوله: " إن الوظيفة الاجتماعية للفلسـفة تكمن في نقدها لما هو سائد" [80]. ذلك أن فكرة كون الفلسفة نفسـها **نقـد** تمتـد بأصولها، كما يقول بول ريكور ـ Paul Ricœur ـ ، إلى هوركهـايمر[81]. كما تعود، أي خاصية النقد الفلسفية، إلى تيـودور أدورنـو ـ Théodore W. ADORNO ـ الذي يرى، بدوره، أن دور الفلسفة **النقدي** الأصيل في عصـرنا يتمثل في تخليها عن فوقيتها وتكريس نموذج جديد من التحليل **النقدي**، هو التحليل المادي للواقع[82]. وإلى يورغن هابرماس ـ Jürgen Habermas ـ ـ أيضـا،

---

(79) راجع ، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 18 ـ 19.

ـ وهي الفكرة التي يؤكدها بدوره بديع الكسم حين يقول: " وقد تبين لي من دراسة ما كتب في منطق الأحكام التقويمية وعن علائق الفلسفة **بالمواقف العملية**... أن المسألة تنحل في نهاية المطاف إلى مسألة الاتصال والانفصال بين الواقع والهدف، أو بتعبير منطقي بين أحكام الوجود وأحكام القيمة... وأن دراسة للإنسان في علائقه الاجتماعية المتطورة وفي تطلعاته نحو مستقبل متحرر، توضح أن الفلسفة التأملية لا تعمل في الفراغ...وذلك أن الحرية الفردية والتفاعل الاجتماعي يعملان معا على تطوير النظرية العامة في بنية الوجود، وعلى تطوير المفاهيم الأخلاقية والسياسية في وقت واحد." ، راجع، بديع الكسم، في، **بديع الكسم، دراسات فلسفية وفكرية**، مرجع مذكور، ص 69 ـ ص 73.

(80) ـ نقلا عن، عادل ضاهر، في، " دور الفلسفة في المجتمع العربي" ، ضمن أعمال المؤتمر الأول لـ **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، مرجع مذكور، ص 81. والنص مأخوذ من كتاب ماكس هوركهايمر، "the social function of philosophy. Radical philosophy. Vol.3 (Winter 1972) p 12."

(81) أنظر، بول ريكور، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، تحرير وتقديم. جورج، هـ، تيلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2002، ص 301.

(82) بتصرف، راجع علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت ـ من هوركهايمر إلى هابرماس**، منشورات مركز الإنماء القومي بيروت، الطبعة الأولى 1988، ص 67.

الذي يقر، من جهته، بأن الفلسفة متضمنة في العلم **كنقد**، وأن نظرية المجتمع التي تتطلب التأمل الذاتي لتاريخ النوع، لا تستطيع أن تنفي للفلسفة إرثها **النقـدي** فـي هذا المجال، والذي كثيرا ما ينتقل إلى الموقف **النقدي الأيديولوجي** الـذي يعـين منهج التحليل العلمي ذاته[83]. وهو **نقد أيديولوجي**، ذو أسـاس معرفـي، يتـيح للإنسان، كما يذهب توم بوتومور ـ Tom Bottomore ـ ، الكشف عن قدراته وتقديم الحلول التي تساعده على تكوين وجود حقيقي؛ وذلك بتأسيس فهـم جـدلي للذات الإنسانية لا يتوقف عند وصـف الصـيرورة التاريخيـة وتأثيرهـا فـي الصراعات الواقعية لعصرنا، بل من الواقع الإنساني وتطلعه إلى التحـرر، أي أن تظل هذه النظرة **النقدية** على وعي بكونها لا تمثل مذهبا خارج التطور الاجتماعي التاريخي[84]. وإذا كانت الذات الإنسانية التي تكون العالم،عند فلاسـفة مدرسـة فرانكفورت ـ كما عند ماركس ـ " ليست وعيا متعاليا عموما، وإنما هي الوعي البشري الملموس الذي ينتج حياته في ظروف طبيعية"[85]، فـإن هـذا لا يعنـي الاكتفاء ببساطة الاهتمام بالدور الاقتصادي للفعالية البشرية واختزالها فيـه، إنمـا يعني أيضا، بل وأساسا، فهم طبيعة معرفتنا بحقيقة وجودنا التاريخي، أي الطبيعة التي نفهم بها العالم [86]؛ نعني طبيعة رؤيتنا للحياة والوجود بشكل عام. ذلك أنه إذا

---

[83] راجع، ي. هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة. حسن صقر، منشورات دار الجمل ـ كولونيا ـ ألمانيا، الطبعة الأولى 2001، ص 79 - 80.

[84] بتصرف، راجع، توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة. سعد هجرس، دار أويا ـ طرابلس ـ ليبيا، الطبعة الأولى 1998، ص 20 - 21.

[85] أنظر، بول ريكور، المرجع السابق، ص 301 - 302. ويعبر ريكور عن ذلك أيضا، بمقولة من مقولات ماركس، مفادها أن " الإنسان ليس وجودا مجردا يتربع خارج العالم، الإنسان هو عالم البشر والدولة والمجتمع." أنظر، بول ريكور، المرجع السابق، ص 73. والماركسية عموما " تعلن عن نفسها أنها فلسفة في الإنسان تستند إلى فلسفة في الكون والتاريخ {....} وتتجلى نزعتها الإنسانية في أنها تريد أن تبدأ من الواقع الإنساني كيما تقوده نحو التحرر، لكنها فلسفة لا تنطلق من الوجود الفردي للإنسان، بل من المجموعة الإنسانية أي من الذات الإنسانية." . راجع، بديع الكسم، **بديع الكسم ـ دراسات فلسفية وفكرية**، مرجع مذكور، ص 80.

[86] بتصرف، راجع، بول ريكور، المرجع السابق، ص 303 - 304. وفي هذا المعنى يقول ماكس هوركهايمر: " إن المعرفة الأكيدة لا ينبغي أن تقتصر على معرفة الظواهر النفسانية والفيزيقية، ذلك أننا لا نستمد أساسها وهدفها من نشاط البشر الذين ينتجون وجودهم فحسب. بل على المعرفة أن تغرف من ذاتها معنى الحياة ومبررها." أنظر، ماكس هوركهايمر، **بدايات**

كانت **النظرية التقليدية** تهدف، منذ ديكارت، كما يقول هوركهايمر، إلى " تنظيم التجربة انطلاقا من إشكالية تابعة لها هي إشكالية إعادة إنتاج الحياة داخل المجتمع في حالته الراهنة [....] فالتكوين الاجتماعي للمشاكل والأوضاع الحقيقية التي يستعمل فيها والأغراض التي يطبق عليها تبدو وكأنها قائمة خارجها. أما **النظرية النقدية** للمجتمع فتأخذ كموضوع لها الناس بصفتهم منتجين لكلية الأشكال التي تكتسبها حياتهم في التاريخ"[87]. ولكن اكتساب الإنسان لأشكال حياته، وتشكل رؤيته للحياة والوجود ـ أي للحياة والكون والمجتمع والإنسان ـ يتم دوما في شروط تاريخية وحضارية إنسانية محددة، وتتغير أو تتعدل بتغير شروط حياة الإنسان التاريخية والحضارية نفسها عبر العصور[88]. كما أنها، أي رؤية الإنسان للحياة والوجود، تتأثر بخصائص الفضاءات الحضارية المتعددة، وبتفاوت الشروط التاريخية والمجتمعية التي يعيش فيها الإنسان في العصر الواحد؛ دون أن يعني ذلك انتفاء العناصر المشتركة لحضارة العصر المعيش، وتأثير مكوناتها على الإنسان عموما، وعلى رؤيته للعالم ومكانته فيه في كل المجتمعات البشرية، على تفاوت تأثرها بخصائص حضارة عصرها، ومدى إسهامها فيها[89]. ومن هنا تبرز

فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة. محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981، ص 95.

(87) راجع، ماكس هوركهايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، ترجمة. مصطفى الناوي، دار عيون ـ المغرب، الطبعة الأولى 1990، ص 75.

(88) وهنا يمكن القول مع هابرماس: إنه رغم أن للفلسفة مستلزماتها النظرية التي تستتبع حكما عدم إضفاء أية هوية شخصية على تفسير العالم، إلا أن هذه المستلزمات النظرية لا تنفي عنها سماتها ذات الطابع الاجتماعي ـ التاريخي التي تميز نظرتها إلى العالم [....] إذ على الفلسفة، بالأحرى، أن تؤمن بصورة غير مباشرة علاقة مخصوصة بالممارسة، من خلال حياة تكرس لصالح النظرية. بتصرف، راجع يورغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، مرجع مذكور، ص 29.

(89) لتوضيح أكثر لهذه المسألة نقول مع بديع الكسم: إن الحضارة بإيجاز وليدة النشاط التأملي والعاطفي في اتجاه نحو الإنسان بغية الكشف عن حقيقته والتعبير عن موقفه من الوجود الكلي وتنظيم حياته الاجتماعية بصورة تكفل تحقيق امكاناته الروحية. وبهذا المعنى يمكن القول: إن لكل شعب حضارته أو مدنيته، [....] ويمكن بطبيعة الحال أن تنسب الحضارة إلى مجتمعات متقاربة بحيث يصبح عدها وحدة قائمة بذاتها فيقال الحضارة الغربية مثلا، أو الحضارة العربية الإسلامية، أو حضارة الشرق الخ[....] كما يمكن أن ينظر إلى العناصر المشتركة البارزة في حضارات الشعوب المختلفة بحيث تؤلف منها حضارة شاملة فيقال حضارة القرن العشرين، أو الحضارة إطلاقا، ويقصد بها حضارة الإنسان في كل العصور، أو في عصر من العصور. بتصرف، راجع كتاب، **بديع الكسم دراسات فلسفية وفكرية**، مرجع مذكور، ص 153 - 154.

لنا أهمية النظرية النقدية الفلسفية المعاصرة، ودورها الإنساني العـام فـي نقـد التصور التقليدي للعالم بكل أشكاله، و في جميع تجلياتـه الثقافيـة والحضـارية المختلفة. وإذا ما عرفنا أن ممثلي المدرسة الفلسفية النقدية المعاصـرة، وممثلـي مدرسة فرانكفورت النقدية بشكل خاص، يرتكزون، كما يقول بول ريكور، إلـى تراث المثالية الألمانية النقدي[90]، تبين لنا أن "**النقد**" هو خاصية مدارس التفكيـر الفلسفي الحديث والمعاصر الجوهرية، الرافضة أو الناقدة لطرق التفكير التقليـدي المحافظة، أو المبررة للواقع الإنساني وانحرافاته الراهنة.

هاهنا، ومن **خاصية النقد الفلسفي** هذه، ووظيفتها الأيديولوجية والتاريخية في المجتمع وقضاياه الإنسانية ومشكلاته الحضارية تحديـدا، تبـرز خاصـية مـن خصائص الفكر العربي المعاصر الأساسية التي يستمد منها **صـفته الفلسـفية**. نعني خاصية **النقد المعرفي والأيديولوجي** الذي ما انفك المفكر العربي الحـداثي، منذ القرن التاسع عشر، يوجهه لواقعه التاريخي وللتصور المعرفي والأيديولوجي التقليدي المؤسس والمكرس له[91]؛ هادفا، بذلك، إلى تأسيس النظرية **النقديـة** التي تتطلبها حركة التطور التاريخي العربية في هذا العصر، وإلى بلورة رؤية حداثية بديلة للحياة والوجود تعكس روح حضارة العصر الإنسانية، وتعبر عن تطلعـات الإنسان العربي إلى تحديث ذاته الحضارية، في ظل مستجدات العصر الحضارية ومكاسبه الإنسانية. مما يعني أن خاصية المفكر العربي المعاصر الأساسية كمنت، ومازالت تكمن، في سعيه المتواصل إلى تكوين نظرة **نقدية** شاملة فـي الوجـود الإنساني، من حيث هو وجود فعلي وليس ماهية مجردة. وعندما نقـول الوجـود

---

(90) راجع، بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، مرجع مذكور، ص 305.

(91) وهي الخاصية التي بدأت بوادرها بالظهور مع رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي؛ آخذة في الإفصاح عن نفسها بشكل أوضح وأكثر جذرية مع شبلي شميل، وفرح أنطون، وقاسم أمين، وعلي عبد الرازق، ومنصور فهمي، ولطفي السيد، وطه حسين، وسلامة موسى، ولويس عوض، وخالد محمد خالد وغيرهم؛ لتأخذ صورتها الأكثر شمولية ونضجا في النصف الثاني من القرن العشرين في أعمال عبد الرحمن بدوي، وزكي نجيب محمود، وعبد الله العروي، وفؤاد زكريا، وأنور عبد الملك، وأنطون مقدسي، ومحمد أركون، وهشام جعيط، وعبد المجيد الشرفي، ومحمود أمين العالم، وحسين مروة، وطيب تيزيني وغيرهم.

الإنساني كوجود فعلي فإننا نعني الوجود الشخصي والمجتمعي والتـاريخي[92]. وهذه الخاصية، خاصية نقد الوجود الإنساني التاريخي، هي، كما أشرنا، خاصـية من خصائص الفكر الفلسفي المعاصر.

لكن **النقد** الفلسفي للوجود الإنساني، ولتصور الإنسان للحياة والوجود، لا يمكن أن يكون إلا نقدا **عقليا**، أي مبني على تفسير عقلاني للواقع التـاريخي والوجـود الإنساني نفسه. ذلك أن **التفسير العقلي العقلاني** للواقع الاجتماعي - التـاريخي، ولمبادئ الوجود والعمل الإنسانيين، هو الذي يرفع التفكير من مسـتوى الالتـزام الأيديولوجي إلى مستوى التناول الفلسفي النقدي العميق، وينقلـه مـن المعالجـة الأيديولوجية والسياسية لشؤون الحياة الفردية والمجتمعية إلـى الرؤيـة العلميـة والفلسفية النقدية. والتفسير **العقلي العقلاني** للواقع التاريخي والوجـود الإنسـاني الفعلي هي **الخاصية الثانية** التي يستمد منها الفكـر العربـي المعاصـر صـفته الفلسفية. ذلك أن **النقد والعقل** قد شكلا، كما يذهب هابرمـاس، أسـاس الحركـة الفلسفية الحديثة، وفلسفة عصر الأنوار بشكل خاص، التي شكلت هي بدورها نقطة تحول جوهري في مسار **الحداثة**، إذ أصبح **العقل والنقد**، منذ القرن الثامن عشر، بمثابة الأسس الضرورية للفكر والممارسة[93]. والمفكر العربي الحداثي مافتئ هو أيضا، منذ بداية النهضة العربية الحديثة، يتخذ **العقل** منطلق **نقده**، ومبدأ تفسـير أسباب تأخر واقعه التاريخي والحضاري وتحديد سبل تجاوزه، أي أسـاس فكـره وتفكيره في واقعه ومصير مجتمعه.

---

(92) بخصوص هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الثانية 1979، ص 35.

(93) J. Habermas. " Le moderne et le postmoderne ". **Revue Lettre Internationale**. N° 14/1987.p. 39.

وهي الفكرة التي يشير إليها محمد أركون، مؤكدا الأساس الجوهري لفلسفة الأنوار المتمثل في العقلانية، التي شكلت هي بدورها روح الحداثة. أنظر، محمد أركون. **الإسلام، أوروبا ، الغرب** . ترجمة. هاشم صالح، دار الساقي - بيروت، الطبعة الأولى 1995، ص 45.

أما **الخاصية الثالثة**، في نظرنا، التي تمنح الفكر العربـي المعاصـر صـفته الفلسفية أيضا، فهي خاصية النزعة الفلسفية **الإنسانية**، ومبدأها الفلسفي الأساسي، نعني مبدأ الإقرار بأن الإنسان هو الحكم الذي يفصل في قضايا الحقيقة، والإيمان بقدرته على تقرير مصيره بنفسه، وعلى تغيير العالم المحيط به، دون حاجة إلـى إرادة أخرى خارج إرادته. وتماما كما آمن فلاسفة عصر الأنوار، ومن جاء بعدهم إلى يومنا هذا، بمبدأ النزعة الفلسفية الإنسانية المتمثل في الإيمان **بإرادة الإنسـان الحرة وبقدرة عقله الخلاقة**، والجرأة من ثم على الدعوة إلى إعمال العقل لتحقيق حرية الإنسان وتقدمه [94]، كذلك آمن المفكر العربي الحداثي، منذ بداية اتصـاله بالفكر الأوروبي الحديث، بإرادة الإنسان الحرة وبقدرة العقل الإنساني المبدعـة، ومن ثم الإيمان بقدرة عقل الإنسان العربي، وباستطاعة تجـاوزه واقـع تـأخره التاريخي والحضاري بإرادته الحرة.

الإيمان **بقيمة النقد، وبأحكام العقل، وبالإرادة الإنسانية الحرة** هو إذن أسـاس كل تفكير فلسفي، ومنطلق كل تناول فلسفي لمشكلات الإنسان وقضياه التاريخيـة والحضارية والميتافيزيقية، منذ عصر الأنوار. وهذه الخصائص الفلسفية (خاصية النقد والعقل والإرادة الإنسانية الحرة) هي في الوقت نفسه من خصائص **الحداثة** وأسسها الفلسفية منذ ذلك العصر. ولعل هذه العلاقة المشتركة بين خصائص الفكر الفلسفي التنويري **والحداثة** هي التي جعلت يورغن هابرماس يرفع مسألة **الحداثة** إلى مستوى القول الفلسفي وينزلها منزلته[95]؛ ولعلها أيضا - أي هذه العلاقـة -

---

[94] يربط كانط قدرة الإنسان الخلاقة التي أكدتها الحركة الإنسانية بقدرة عقله وبجرأته على استعماله. قال كانط: " ما هي الأنوار؟ إنها خروج الإنسان من قصوره الذي هو نفسه مسؤول عنه. قصور يعني عجزه عن استعمال عقله دون إشراف الغير[....] تجرأ على استعمال عقلك أنت: ذلك هو شعار الأنوار" . أنظر، كانط، **جواب عن السؤال: ما هي الأنوار؟**، ترجمة. حسين حرب، **دفاتر فلسفية**، العدد رقم 6 الحداثة. إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال - المغرب، الطبعة الأولى 1996، ص 44.
- راجع أيضا، س. درسدن، **الحركة الإنسانية والنهضة**، ترجمة. عمر شخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة - دمشق، الطبعة الأولى 1972، ص 49.

[95] علاقة يعبر عنها بوضوح عنوان كتاب هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، LE DISCOURS PHILOSOPHIQUE DE LA MODERNITE. Traduit de l'allemand par Christian Bouchindkomme et Rainer Rochlitz. Edition

هي التي جعلت معظم المفكرين العرب الحداثيين يركزون على ضرورة هذه العلاقة، وعلى أهمية نتائجها الحضارية والإنسانية في الغرب، وينادون بضرورة إحلال لحظة فلسفة التنوير العربية، أملا في حداثة عربية ممكنة(96). ذلك أنه يمكن القول، في الواقع، أن فلسفة التنوير، التي مثلت المرجع، والقاعدة والأساس للفكر أو الذهن الغربي المعاصر، قد أمست، مع انتشار الغرب في العالم، قاعدة أيديولوجية في جزء كبير من العالم المعاصر، وأضحت الفلسفة المضمرة في كل مشروع حداثي علماني في الفضاءات الحضارية ذات التقاليد غير الأوروبية، ومنها الحضارة العربية الإسلامية، بل ينبغي الاعتراف، كما يقول هشام جعيط، بوجود تيار فكري عربي حداثي قوي يستقي أفكاره، بشكل مباشر أو غير مباشر، من أيديولوجيا التنوير، من الطهطاوي إلى طه حسين مرورا بفرح أنطون، ومن شبلي الشميل إلى قاسم أمين، إلى كل الذين نظروا إلى الدين والسياسة والمجتمع نظرة تحديثية، علمانية، عقلانية ويعتبرون أبناء فلسفة التنوير(97)، من ممثلي هذا التيار في الفكر العربي المعاصر.

Gallimard. 1988. بخصوص هذه العلاقة أنظر أيضا، رضوان جودت زيادة، **صدى الحداثة**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، المغرب،الطبعة الأولى 2003، ص 33. و" الحداثة مسألة فلسفية"، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**،عدد 128 ـ 129، شتاء 2004، ص 114.

(96) أنظر، بخصوص هذه المسألة، بن مزيان بن شرقي، **التاريخ وكونية الاختلاف**، منشورات الاختلاف ـ الجزائر، الطبعة الأولى 2003، ص 204.

ـ وليس يعني ذلك أن العنصر القومي [أي الخاص] مفقودا تماما في الفلسفة، وإنما معناه أن هذا العنصر إنما هو الإطار الذي يضفي هيكلا خارجيا على مضمون لا يمكن بطبيعته إلا أن يكون إنسانيا . راجع، فؤاد زكريا، القومية والعالمية في الفكر الفلسفي، مجلة، الفكر المعاصر، عدد 55، القاهرة 1969، ص 26.

ـ وهي العلاقة التي عبر عنها زكي نجيب محمود بوضوح، حين جعل مسألة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر من معاركنا الفلسفية. انظر، زكي نجيب محمود، **من زاوية فلسفية**، دار الشروق، الطبعة الثالثة 1982، ص 41 وما بعدها.

(97) أنظر، هشام جعيط، " أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العلم العربي ـ الإسلامي"، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد37، ديسمبر1985 ـ جانفي 1986، ص 21.

ومن حضور مبادئ فلسفة التنوير في الفكر العربي الحداثي، وإدراك المفكـر العربي المبكر[98] لعلاقة خصائص هذه الفلسفة بالحداثة في الغرب، ودعوته إلـى تمثل هذه العلاقة، يستمد خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر قيمته الفلسفية الكبرى.

صحيح إن خصائص الخطاب الحداثي الفلسفية المشار إليها، (الايمان بالنقـد والعقل وإرادة الإنسان الحرة)، تجد أساسها المعرفي - الإبيستيمولوجي - ،كما هو مفصح عنه في الخطاب الفلسفي الحداثي في الغرب، فـي تجـاوز العلاقـة المعقدة، والمتعددة الأبعاد، التي كانت تربط الفلسفة بالدين والفكر الـديني، حيـث تخلت الفلسفة عن فكرة " المطلق " وعن ادعائها القدرة على توفير الأسس الأولى، فانقادت من ثم حكما إلى تجذير نقد فكرة المطلق التي بلورتها الأديان الكبرى؛ فلم يعد النقد يتناول موضوعه من الداخل بل يطال جذور الفكر الديني، ويفتح المجال للحركة النقدية التاريخية التي بدأت بتفكيك العقائد والمسلمات الموروثة، منذ القرن السابع عشر. نقول: صحيح إن الخطاب الحداثي العربي قلما أفصح في دعواه عن هذا الأساس المعرفي النقدي للفكر الديني ومطلقاته؛ وقد يكون للأوضاع الثقافيـة العربية العامة المعادية، منذ مدة، للفلسفة والتفكير الفلسفي دور غير مشجع لممثلي الخطاب الحداثي العربي [99]، في طرح الأفكار الحداثية في صـيغتها الفلسـفية المباشرة، والتعمق جديا في إبراز الأصول المعرفيـة لأفكـارهم. إلا أن ظهـور مفكرين كشبلي شميل، وفرح أنطون، وعلي عبد الرازق، ولطفي السـيد، وطـه

---

[98] لا بد من الإشارة هنا إلى أن أوائل المفكرين العرب كانوا شديدي الحساسية والإعجاب بمهمات عصر التنوير، باستثناء مسألة أساسية، هي بالتحديد، وضع الدين موضع نقاش، فقد استحوذت عليهم فكرة **التمدن، أي** غرس التقدم في مجالي الحضارة والسلطة. فراح رجل كالطهطاوي (1801 - 1873)، يقرأ فولتير، ومنتسكيو، وروسو، وبعد عودته من أوروبا، ترجم عن الفرنسية كتاب **Grandeur et Décadence** لمونتسكيو. راجع هشام جعيط، المرجع نفسه، ص 22.

[99] هذه المواقف غير المشجعة ظهرت مثلا في عشرينيات القرن العشرين، مع كتاب طه حسين ، **في الشعر الجاهلي**، وكتاب علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** ، وفي مرحلة لاحقة مع صادق جلال العظم، في كتابه، **نقد الفكر الديني**، ونصر حامد أبو زيد، في كتاباته التأويلية للنص الديني الخ.

حسين، وسلامة موسى الخ، في مرحلة الخطاب الحداثي العربي الأولى، يأتي دليلا على تبني الفكر العربي الواضح لأسس الخطاب الفلسـفي التنـويري الحـداثي، وعلى استعداده المعرفي للدخول في مجال التفكير الفلسفي العقلاني النقدي الحـق. وقد تعمق هذا الاستعداد في مرحلتنا المعاصرة، مع ظهور مفكرين كزكي نجيـب محمود، وعبد الله العروي، وأنور عبد الملك، وهشام جعيط، ومحمود أمين العالم، وحسين مروه، وطيب تيزيني، وصادق جلال العظم وغيرهم، بسـبب تطـورات حركة التاريخ العربي المعاصر، وحاجاتها لتشخيص نقدي عقلاني لأسباب الركود الذي طال حركة الحداثة العربية في النصف الثاني من القرن العشرين.

وصحيح أيضا أن ممثلي الخطاب الحداثي العربي قلما انصرفوا إلـى التفكيـر الفلسفي الصرف[100]، ولم يوظفوا اللغة الفلسفية الخاصة في خطـابهم إلا نـادرا، ولم يهتموا كثيرا بالصياغة الفلسفية المجردة للتعبير عن أفكارهم الحداثية، ولـيس من قبيل الصدفة إذ ذاك، أن يكونوا قد عبروا عن أفكارهم الحداثية، فـي معظـم الأحيان، بالأسلوب الفلسفي المبسط نسبيا، وبلغة الخطاب المباشر؛ فكانت حسنات هذا الأسلوب، في تبسيط الأفكار الفلسفية الحداثية المجردة وإيصالها إلـى غيـر المختصين، وفي التعامل المرن مع المستوى الثقافي العربي الراهن وشبكة التداول المفاهيمي فيه. وهي حسنات مكنت، في نظرنا، هذا الخطاب من التأثير في فئـات أوسع في المجتمع، وجعلت من هذا التأثير وسيلة فعالة في الصراع الأيـديولوجي مع الخطاب التقليدي، الغاية الأولى للخطاب الحداثي العربي. غير أنه إذا كان هذا الأسلوب المبسط والمباشر، لا يتوافق كثيرا مع مقتضيات البناء النظري الفلسفي، كما هو في خطاب الحداثة في الغرب، فإن هذا، في نظرنا، لا يعني غياب مفاهيم ومصادر خطاب الحداثة الفلسفية عند ممثلي الخطاب الحداثي العربي، ولا أنهـم غير مدركين لها. ولذلك، فإن مسألة اللغة والأسلوب التي قدم بهـا ممثلـو هـذا

---

[100] نستثني هنا بعض مؤلفات هؤلاء المفكرين الفلسفية - وهي قليلة على العموم - وأطروحاتهم الأكاديمية التي أعدوها للحصول على درجة الدكتوراه، خاصة الأطروحات التي أعدت في الجامعات الأوروبية والأمريكية، والتي كانت تدور، في معظمها، حول مواضيع فلسفية كلاسيكية معروفة، لا نرى جدوى لذكرها هنا.

الخطاب أفكارهم الحداثية، لا تنفي عن فكرهم صفته الفلسفية، مادامت مصادر فكرهم ومسلماته فلسفية بالأساس، ومادام فهمهم لواقعهم التاريخي ومشكلاته الحضارية، ولمبادئ العمل الإنساني والوجود الإنساني قائما على هذه المصادر والمسلمات الفلسفية، كما أشرنا في مكان سابق.

ومن هذه الرؤية لا يسعنا إلا أن نخالف الآراء الذاهبة إلى نفي الطابع الفلسفي عن الخطاب الحداثي العربي، وخاصة تلك الآراء التي تنطلق، في تصنيفها للخطاب الفلسفي، من موضوع الخطاب وليس من منطلقه المنهجي ومسلماته النظرية، كما يذهب محمد علي الكبسي مثلا، فالكبسي - ونأخذه هنا على سبيل المثال لا الحصر - ينطلق في تصنيفه للكتابة الفلسفية العربية ،على قلتها في نظره، من المواضيع التي يتناولها أصحابها كمسألة الوجود عند يوسف كرم، ومسألة الماديين أو الدهريين عند جمال الدين الأفغاني، ومسألة التطور عند شبلي الشميل، ومسألة الإنسان عند سلامة موسى، ومسالة الجوهر والوجود عند كمال يوسف الحاج الخ[101]. وهكذا تصبح المسائل الفلسفية الكلاسيكية محددة هي بذاتها طبيعة التفكير الفلسفي، حتى لو كان منطلق تناول هذه المسائل الفلسفية منطلقا غير فلسفي، كما هو الحال مثلا عند جمال الدين الأفغاني، أو كان تناولها لا يتعدى حدود الشرح والتبشير لمسألة من المسائل الفلسفية، أو نظرية من النظريات، مثلما هو الحال عند شبلي الشميل وسلامة موسى وشروحهما لمسألة التطور ونظريته. ثم إن مثل هذا التصنيف للفكر الفلسفي لا يبعدنا عن معنى التفكير الفلسفي فحسب، بل يبعدنا عن معنى الجدة والإبداع فيه، مادامه يكتفي بالموضوع وليس بطرق التفكير وجدة مسلماته. وهي المسألة - أي مسألة الموضوع الفلسفي التقليدي المحدد لطبيعة التفكير الفلسفي - التي لم تعد شرطا لازما للتفكير الفلسفي حتى في الغرب نفسه، صاحب هذه المواضيع الفلسفية الكلاسيكية، حيث

---

(101) راجع، محمد علي الكبسي، **في النهضة والحداثة**، دار سيراس للنشر - تونس، الطبعة الأولى 1994، ص 152 - 153.

أصبح الدفاع عن مواضيع الفلسفة التأملية، كما يقـول هابرمـاس، بعـد هيجـل مستحيلا، حتى من موقع الانكفاء[102].

حقا، إن مسألة المنهج والمضمون الفلسفي، في الفكر العربي الحـداثي، تثيـر قضية المصادر والمؤثرات الفكرية. كيف ولماذا تأثر المفكرون العرب الحداثيون بفلاسفة عصر التنوير، وبأهداف الثورة الفرنسية الإجتماعية والسياسية؟ لماذا تأثر الطهطاوي بفولتير ومنتسكيو وروسو، وبالدستور الفرنسي تحديدا؟ لمـاذا كانـت وضعية كونت ورينان العلموية، بالضبط، مؤثرا فكريا في فـرح أنطـون مـثلا؟ ولماذا تبنى شبلي الشميل نظرية داروين وسبنسر، وإلى أي حد أخذ عنهما؟ ومـا هي دوافع تبني طه حسين منهج الشك الديكارتي وعقلانيتـه؟ ومـاهي مبـررات انتشار المذهب الليبرالي وأسسه الفلسفية في أوساط المفكرين العرب منذ ما يزيـد عن قرن؟ وكيف أصبحت الماركسية مصدر إلهام وتفكير عدد كبير من المفكرين العرب الحداثيين منذ عشرينيات القرن العشرين إلى يومنا هذا؟ الخ. هذه الأسـئلة وغيرها ضرورية لتحديد شروط ودوافع تأثر المفكر العربـي الحـداثي بـالفكر والفلسفة الغربيين، وأسئلة أساسية على صعيد الدراسة التاريخية المقارنة. ولكـن ليس المهم، في هذه المسألة، أن نعرف من أين استمد هذا المفكر أو ذاك أفكـاره فقط، على أهمية ذلك، وإنما ما يهمنا - وهذا هو الأساس، في نظرنا - أن نعرف مدى استيعابه لها، وكيف وظفها في معالجة المشكلات التي يطرحها عليه محيطه الثقافي والحضاري الخاص. بكلمات أخرى ليس ما يهمنا مدى اقتباسه بقـدر مـا يهمنا أن نكشف منهج تفكيره وجدة موضوعه، ومدى تماسك هذا التفكير، وتجاوبه مع المشكلات التاريخية والحضارية الخاصة التي نشأ فيها ووضع من أجلها.

---

[102] أنظر ، يورغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، مرجع مذكور، ص 33.

- لتفصيل أكثر حول مسألة الحداثة والتقليد الفلسفي في حياتنا الفكرية العربية، أنظر، ناصيف نصار، **الفلسفة في معركة الأيديولوجيا**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1980، من ص 141 حتى ص 147.

وهي المسألة التي تعد، في رأينا، جزءا من عمليـة التجـاوز الإبـداعي فـي الخطاب الحداثي العربي؛ وهذا انطلاقا من تسليم هذا الخطاب بضرورة معالجـة المشكلات الرئيسة التي يواجهها الوعي الفلسفي العربي في شـروطها التاريخيـة والحضارية المستجدة، أي في شروط المرحلة الحالية من تاريخ العـالم العربـي، المتفاعل ـ كرها أو طوعا ـ، منذ ما يزيد عن قرنين من الزمن، مع تاريخ العالم، وتطوراته الفكرية والعلمية والحضارية[103].

ونحن إذا كنا قد بينا أن مضمون أية فلسفة لا يظل دون تغيير بمضي الوقـت، وأنه إذا كانت لمفاهيمها صلة أساسـية بمصـالح النـاس الحياتيـة وتطلعـاتهم الحضارية، فإن ظهور تغير أساسي في المعطى التـاريخي البشـري، والموقـف الحضاري الإنساني يجعلهم ينظرون إلى تلك الفلسفة في ضوء نظرة مختلفة[104]، تعكس رؤية جديدة للحياة والوجود. وإذا ما أدركنا مدى التقارب الحضاري الـذي بلغه المجتمع الإنساني اليوم، وأدركنا مدى عمق القطيعة التـي أحـدثتها الرؤيـة الجديدة للحياة والمجتمع والإنسان في الغرب، وأن **الحداثة** ليست، في جوهرهـا، إلا التكريس الفعلي لهذه الرؤية الجديدة، أدركنا أن **الحداثة** هـي مسـألة العـرب الفلسفية والحضارية الكبرى، وأن تناول المفكرين العـرب لهـا لا يخـرج عـن تاريخية تفكيرهم، وتطوره الفلسفي؛ شريطة أن لا نحصر مفهومنا للفلسفة، في تلك المعاني الميتافيزيقية الملحقة في عوالم الفكر المجرد، أو في عوالم الشعور الفردي المحدود بتجربة إنسانية مفردة، وأن نفهم الفلسفة أيضا كمنهج يعين الإنسان علـى

---

[103] يرد خالد زيادة بداية هذا التفاعل، المكره أو الطوعي ، مع أوروبا إلى القرن الثامن عشر، حيث بدأت ضغوط أوروبا على الإمبراطورية العثمانية، من أجل فرض إصلاحات اقتصادية وسياسية عليها تخدم مصالحها الاقتصادية والتجارية المتنامية؛ وإلى عناصر متنورة بدأت تظهر في أرجاء الإمبراطورية كلها، استشعرت خطورة التطورات العلمية والحضارية الجارية في أوروبا، وأدركت أهميتها؛ فبدأت تنادي إلى الإقتداء بها. راجع خلاصة كتاب ، خالد زيادة، **اكتشاف التقدم الأوروبي**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981، 113 وما بعدها.

[104] راجع بخصوص ذلك، هربرت ماركيوز، **العقل والثورة ـ هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، مرجع مذكور، ص 26.

مزيد من الوعي بوجوده الواقعي المحسوس، ومزيد من القدرة علـى فهـم ذلـك الوجود والسيطرة عليه وتغييره.

ومن هذا الارتباط التاريخي بين تطورات تاريخ العرب الحديث والمعاصر، و تطورات التاريخ العالمي الفكرية والعلمية والحضارية، وما أفرزه هذا الارتبـاط التاريخي من قضايا فكرية وقيمية وحضارية، في الساحة الفكرية العربية، يسـتقي الخطاب الحداثي العربي إشكاليته الرئيسة، نعني **إشكالية الخصوصية والعالميـة**. فما هي هذه الإشكالية، وكيف يعبر عنها نظريا، اليوم، في الخطاب الفلسـفي[105] العربي الحداثي المعاصر؟

ب ـ الصياغة النظرية لإشكالية البحث.

خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشـكالية **الخصوصـية والعالمية**، هو إذن عنان موضوع رسالتنا. وهو خطاب شكلته نتاجات مجموعـة من المفكرين والفلاسفة العرب المعاصرين، على مدى نصف قرن مـن الـزمن تقريبا؛ لكنه خطاب لا يعكس وحدة في الرؤيا لمفهوم الحداثة عند هؤلاء المفكرين والفلاسفة، ولا وحدة في مرجعياتهم الفكرية ومنطلقاتهم النظرية، بل إنه لا يتضمن اجتهادا نظريا أصيلا في مفهوم الحداثة، ولا محاولة تعريف متميزة له[106]. إلا أن

---

[105] صـحيح أن الفكـر الفلسـفي إنسـاني فـي جـوهره، وأنـه يعلـو علـى اخـتلاف الشـعوب والحضارات وخصوصياتها؛ وقد يستدل على ذلك بأن نتاج الفكر الفلسفي مجموعة من الحقائق والقيم، وأن كلا من الحقيقة والقيمة واحد وحدة العقل في الإنسان ووحدة تكوينه الروحي، إلا أن وحدة العقل الإنساني وحدة صورية تتصل بمنهج التفكير لا بمادته؛ وأن الحقائق العلمية المشتركة بين الناس جميعا ليست هي الحقائق التي من أجلها يعيش الناس ويموتون. راجع، ، **بديع الكسم، دراسات فلسفية وفكرية**، مرجع مذكور، ص 131.

[106] من خلا ل متابعتنا للموضوع، لم نعثر على أي اجتهاد عربي متميز، يحدد أبعاد مفهوم الحداثة نظريا. وباستثناء بعض محاولات قليلة في ميدان الفكر الفلسفي والنقد الأدبي بشكل خاص ـ نذكر هنا على سبيل المثال، اجتهادات أنطون مقدسي (**مجلة مواقف**، عدد 36 ،1979)، **وبيان الحداثة** الذي صاغه الشاعر أدونيس، ومحاولة عبد السلام المسدي في كتابه، **النقد والحداثة**، واجتهادات ناصيف نصار في كتابه، **الفلسفة في معركة الأيديولوجيا**، ـ وبعض الأعمال الفنية والأدبية بشكل عام ، لم نقف إلا على بعض ترجمات واستعارات جزئية

هذا لا ينفي، في نظرنا، كونه خطابا يحمل، على اختلاف مرجعياته الفكرية ومنطلقاته النظرية، دعوى في الحداثة؛ ولا ينقص في شيء أيضا من جدية هذه الدعوى وأصالتها، ومن قيمة اجتهادات وتحاليل الخطاب الذي يحملها، وعمق التناول النظري لها. ولئن كان أيضا التعبير عن هذه الدعوى قد اتخذ، عند بعض المفكرين العرب، مصطلحات أخرى، غير مصطلح الحداثة، كمصطلح **المعاصرة**، **والتجديد**، **والتقدم** الخ، إلا أن هذا التعدد الاصطلاحي لم يغير، في اعتقادنا، من مضمون الدعوى وغايتها، ولا من مقاصد هؤلاء المفكرين وجوهر دعواهم الحداثية.

وغني عن القول أن خطابا يحمل دعوى في الحداثة لن يكون إلا خطابا حداثيا، أي خطابا مبنيا، هو نفسه، على أسس ورؤيا معرفية حديثة تمكنه من فهم منطق الحداثة، واستشعار أسئلتها الفلسفية وإشكالياتها الإنسانية والحضارية المعاصرة. ولأنه كذلك، فإن منطق دعواه يقوم، أساسا، على الدعوة إلى تبني مكاسب الحداثة المنجزة، المعرفية والحضارية والإنسانية عموما.

لهذا يجد المتمعن في هذه الدعوى الحداثية العربية أنها تهدف، في نزعتها الأكثر جرأة وطموحا، إلى استيعاب منطق التجربة الحداثية الغربية، وتمثل مكاسبها الإنسانية العلمية والحضارية، و من ثم الطموح إلى الدخول في المشاركة الفعلية في عملية التطور والتقدم البشريين. ويرتكز أصحاب هذه النزعة، في دعوتهم، إلى الإيمان بوحدة العقل البشري ووحدة التاريخ والمصير الإنساني، والتسليم بالتالي بضرورة ابتياع الحداثة - تماما كما فعل الغرب - بالتضحية بالخصوصيات الحضارية والقيم الثقافية والاجتماعية التقليدية الموروثة؛ وبالإذعان

لتعريفات نظرية معروفة في الغرب لمفهوم الحداثة، وبعض اقتباسات مختصرة لنصوص فلسفية كلاسيكية مشهورة، مصنفة في مجال الخطاب الفلسفي للحداثة. أما في المجال التطبيقي، فإننا نجد المفكرين العرب المعاصرين يتداولون هذا المفهوم إما بدلالته النظرية والتاريخية الغربية وصدى هذه الدلالة في فكرهم، أو بدلالته الاصطلاحية التقريبية، كمصطلح **المعاصرة**، و**التجديد**، و**التقدم** الخ.

الكلي لقيم العقل الإنساني المستجدة، وتطور أحكامه. ولذلك يربط أصحاب هذه النزعة دعوتهم إلى **الحداثة** بدعوى **العالمية** ويبررونها بها؛ مؤكدين على البعد الكوني للتجربة الحداثية الغربية، ولقيمها العقلانية والإنسانية. ولهذا فهي في عمقها نزعة تقر بوجود وحدة مسيرة في التاريخ الإنساني وحتمية في مراحله، وبإمكانية تحقيق الشعوب والأمم المتأخرة، تاريخيا، طفرة الحداثة المحققة في هذا التاريخ، وتدارك مراحلها المتقدمة فيه وتمثلها. غير أن هناك نزعة حداثية عربية أخرى، ترفض هذا الربط التلقائي بين الحداثة الغربية المنجزة والعالمية، والمماهة التامة بينهما. وهي نزعة تقر مع النزعة الأولى بوحدة العقل البشري، وبضرورة الاهتداء بمستجد قيمه وأحكامه، وتشاركها الإيمان بأهمية المشترك الحضاري الإنساني، وبضرورة انتفاع المجتمعات البشرية من تجارب بعضها الحضارية؛ إلا أنها تخالفها الاعتقاد بحتمية وحدة اتجاه التاريخ الكوني، وبالتسليم بنموذجية التجربة الحداثية الغربية وعالمية قيمها الحضارية والثقافية، وتؤكد من ثم الخصوصيات الثقافية والروحية القومية، وتنوع تجارب الأمم التاريخية، واستمرارية تنوعاتها الحضارية وتمايزاتها الثقافية.

ولو أردنا تحديد منطلقات هاتين النزعتين النظرية الفلسفية، لوجدنا أن كل نزعة منهما يرتكز أصحابها إلى مسلمة نظرية محددة، تتأسس عليها رؤية فلسفية للتاريخ[107]. تتمثل مسلمة النزعة الأولى النظرية في الاعتقاد بوجود قوانين كلية لتطور التاريخ الإنساني، أو سنن تحكمه، أو هي، على الأقل، فروض تصلح، في نظرهم، لأن يقرأ التاريخ على ضوئها، خاصة التاريخ الحضاري الإنساني. ويبني المنطلقون من هذه المسلمة النظرية، بوعي أو بغير وعي، تصورا تاريخانيا للتاريخ، يقر، ضمنا، بشمولية قوانين تطور التاريخ الإنساني وحتميته، وبوحدة مصيره الحضاري التي تلزمها هذه القوانين نفسها وتواصل فعلها فيه.

---

(107) لذلك فإننا لن نشير هنا، أي في عرض الإشكالية، إلى أطروحة كل واحد من أصحاب هاتين النزعتين، وإنما نعرض، بالتحليل والنقد، ما رأيناه من أفكار، قاسما مشتركا في كل نزعة، وما رأيناه يجمع أصحاب كل نزعة من مسلمات.

ولئن كانت حجج أصحاب هذه الرؤية الفلسفية للتاريخ النظرية عديدة ومتنوعة، وتحاليلهم النظرية متباينة في مناهجها، متفاوتة في درجة تماسكها المنطقي وقدرتها على الإقناع النظري، إلا أنها تشترك، على اختلاف حججها النظرية وتباين مناهجها، في الأخذ بالمشترك الحضاري والتواصل الثقافي الذي بلغه المجتمع الإنساني اليوم، حقيقة تاريخية وحجة واقعية على سلامة رؤيتهم الفلسفية للتاريخ، وعلى صدقها النظري والتاريخي.

غير أن هذه الرؤية الفلسفية للتاريخ، رغم ما يبدو في طروحات أصحابها - ظاهريا على الأقل - من صحة المنطلق، وسلامة التصور، وواقعية الحجة، تحكمها، في نظرنا، مفارقة منطقية وتاريخية كبيرة، إذ أنه في الوقت الذي يقر أصحاب هذه الرؤية فيه بوجود قوانين كلية لتطور التاريخ الإنساني، وبوحدة مصير حضاري بشري تضمنها حتما هذه القوانين الكلية، يعزف هؤلاء عن تقديم تبرير نظري مقنع نفسر به سبب التفاوت التاريخي، والتنوع الحضاري، والاختلاف الثقافي والروحي الذي طبع التاريخ البشري، ومازال يطبعه إلى اليوم؟ أو بكلمات أخرى، ما الذي يجعل قوانين كلية لتطور التاريخ تعجز عن تحقيق وحدة تاريخ حضاري، وثقافي روحي بشري في الماضي، وتضمن هذه الوحدة مستقبلا؟ أي ما الذي يجعل هذه القوانين - على افتراض وجودها - تحقق في المستقبل ما لم تحققه في الماضي؟ ألا يشكل التنوع الحضاري والثقافي والروحي، والتفاوت التاريخي في عطاء المجتمعات البشرية الحضاري، ومدى إسهامها في التقدم الإنساني وتفاوت نصيبها فيه عبر التاريخ[108]، حقيقة تاريخية واقعية لا تقل قوة وإقناعا عن حجة أصحاب هذه الرؤية الفلسفية للتاريخ؛ وبتعبير أكثر تجريدا

---

[108] إن التساؤل حول وجود وحدة في التاريخ، تساؤل طرحه، كما يقول محمد عزيز نظمي سالم، كل الباحثين في فلسفة التاريخ. والذين نفوا وجود هذه الوحدة يقولون: إن " أسباب النفي لهذه القضية عديدة، أولها أن الظواهر التاريخية مشتتة إلى غير نهاية، فهناك شعوب وحضارات عديدة وفي كل منها قدر لا متناه من الوقائع التاريخية الجزئية، وحيثما سمح إقليم في الأرض بالعيش، نظم الإنسان جماعة."، أنظر، محمد عزيز نظمي سالم، **جدلية التاريخ والحضارة**، مؤسسة شباب الجامعية - الإسكندرية، الطبعة الأولى 1996، ص 60 - 61.

يمكن القول مع ريمون آرون: إنهم " يعودون فيجدون بعد كل تحليل ذلك التضاد بين الرؤى الناظرة إلى الخاف وبين وحدة المصير الإنساني، وأدق من ذلك أن نقول: إنهم يعترفون بنقيضين. فأمامنا من الجهة الأولى تلك النسبية التاريخية التي تبدو كواقع، والمناقضة للحقيقة الشاملة التي يقتضيها العقل، وأمامنا من الجهة الأخرى تلك المنظورات الفردية الجزئية والمتعددة وبين جملة التطور."[109]؛ لذلك فإن المشترك الحضاري والتواصل الثقافي الذي بلغته المجتمعات الإنسانية اليوم، لا يكفي وحده، في نظرنا، لتأسيس الاعتقاد بوحدة المصير الحضاري الإنساني، وبعالمية الحضارة المهيمنة على العالم اليوم؛ رغم كل ما تتصف به هذه الحضارة من حقائق كونية ومكاسب إنسانية موحدة للحياة البشرية، لم تبلغها أية حضارة أخرى من قبل؛ وإن الاعتقاد بوجود قوانين كلية تحكم تطور التاريخ الإنساني وتضبطه، والاطمئنان من ثم لمصيرنا الحضاري المحتوم، لا يزيدنا إلا أوهاما في تشخيص مشكلات واقعنا التاريخي، وفي تصور مستقبلنا الحضاري.

صحيح إن أصحاب هذه النزعة الحداثية العربية، يمكن أن يردوا على هذه التساؤلات والرؤى بالقول مع كارل ياسبرس: إنه إذا لم تكن وحدة التاريخ واقعة ، فيمكن النظر إليها على أنها **غاية**، غاية يمكن أن تعد معنى خفيا، أي ما وراء التنظيم المادي للحياة، أو كما يقول بلسان عبد الرحمان بدوي: غاية تأسيس الإنسان؛ فالإنسان صار ماهو عليه خلال التاريخ، بواسطة حركة ليست طبيعية، فهو بوصفه موجودا تاريخيا وصادرا عن أصله، يحمل على الاتجاه دائما نحو **الوحدة** التي تربطه بأمثاله من الناس[110]. ذلك انه " على الرغم من تشتت الجماعات الإنسانية فإن الناس لا يظلون في عزلة، بل حيثما التقوا تبادلوا أشياء فيما بينهم: معارف أو أفكار، وفي هذا اللقاء يستشعر كل واحد منهم نفسه في

---

(109) راجع، ريمون آرون، **فلسفة التاريخ النقدية**، ترجمة. حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1999، ص 306 - 307.

(110) بتصرف، راجع، عبد الرحمن بدوي،" أحدث النظريات في فلسفة التاريخ "، مجلة، **عالم الفكر**، عدد أفريل ، ماي، جوان 1974، ص 239.

الآخر ويستشعر أنه مدعو لاتخاذ موقف بإزائه" [111]. ومن وجهة النظر هذه يمكن عد مظاهر التشتت في التاريخ حركة تنحو نحو **الوحدة**؛ وهذه مصادرة ضرورية، في نظر ياسبرس، إذ بدون هذه الوحدة لن يتيسر الفهم.... ولن يتيسر أي تفسـير تاريخي[112]. هذا فضلا عما نلاحظه، في نظره، من وحدة إنسانية فيما يتجلى من مشابهات في الأديان، وفي أشكال الفكر، وفي النظم الاجتماعية الخ؛ وفيما نلاحظه من قوة متزايدة للعلم والتكنيك وما يمدان به الإنسان، تدريجيا، من قدرة في تقدمه الحضاري. فمن هذه الزاوية - زاوية تأريخ الحضارة - يمكن تصور التـاريخ، كما يذهب ياسبرس، على أنه تصاعد مستمر. ومع أن للتاريخ، من هذه الناحيـة، تراجعات وركود وتوقفات، إلا أنه يمكن القول بوجه عام بوجود تراكم متزايد في الخبرات التي يسهم فيها الجميع، والتي هي ميسرة للجميع؛ ونستطيع أن نسـتقرئ مراحل التقدم هذه على مدى التاريخ[113].

وواضح أن رأيا كهذا، يجد سياقه ومسوغه في مفهوم غائي للتقدم، ينساق وراء اكتشاف نشاط تركيبي للتاريخ، استنادا إلى وجهة نظر عن مساره ككل؛ وهم لهذا - أي أصحاب هذه النزعة الحداثية العربية - قد يجدوا، قبل ذلك، عنـد هيجـل وماركس ما يزكي أكثر رؤيتهم الغائية للتقدم هذه، وفلسفتهم التاريخانية للتـاريخ. ذلك أن هذه الرؤية الغائية للتقدم وتاريخانيتها يعود تصـوراهما الحـديث، فـي الحقيقة، إلى هيجل، وإلى ماركس من بعده، أي إلى ما يمكن تسميته " التاريخانية العقلانية التي تكمن أجلى صورها وأكملها في فلسفة هيجل للتـاريخ"[114]، وإلـى مادية ماركس التاريخية، ونظريتها المعروفة عن المراحل التي مر بهـا تطـور التاريخ البشري وعن غايته المرسومة؛ ومع أن الكف عـن البحـث عـن قـوى ميتافيزيقية غيبية، أو أسطورية لتفسير حركة التاريخ، وتقـدم الجـنس البشـري،

---

[111] نقلا عن، محمد عزيز نظمي سالم، **جدلية التاريخ والحضارة**، مرجع مذكور، ص 61.
[112] راجع، عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 140.
[113] أنظر، عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 139.
[114] أنظـر، منيـر كشـو،" نقـد التاريخانيـة"، مجلـة، **الفكـر العربـي المعاصـر**، عـدد 82 ، ديسمبر1990، ص 57.

والتوجه إلى البحث عن القوى الفاعلة في التاريخ في إطار الفعل الإنساني نفسه، لم تبدأ مع هيجل وماركس، بل تعود إلى فلاسفة عصر الأنوار[115]، إلا أن افتراض وجود روح موضوعي أو اتجاه عام لسياق التطور الاجتماعي وتقدمه يسير وفقا لغائية يمكن تحديدها بدراسة المسار العام للتاريخ، أو افتراض وجود قوانين عامة تحكم الانتقال من حقبة إلى أخرى، أي افتراض أن للتاريخ معنى في ذاته، يمكن الكشف عنه بتحديد سلسلة ترابط السببيات التي تحكمه، نقول إن هذا الافتراض قد أفصح عن نفسه لأول مرة في فلسفة هيجل للتاريخ وفي مادية ماركس التاريخية؛ فمع هيجل بدأ تصور التاريخ الإنساني يأخذ بعدا غائيا ومنطقا تاريخانيا، حيث أصبح العقل الروح المحرك للتاريخ الإنساني، بل ومحدد تطوره، والحرية غايته التي يصبو إليها عبر مراحله [116]. هذا التاريخ الذي إذ ينطلق، كما يذهب فرانسوا شاتلي، من العقل بوصفه عارفا بذاته، يكشف عن التتابع الواقعي والمنظم للوجود الإنساني بوصفه وجودا ـ صيرورة[117].

ولأن **الحداثة** هي في جوهرها التجلي التاريخي لهذا التقدم في وعي الحرية، في العصر الحديث[118]؛ حيث أدت صيرورة العقل (الروح الموضوعي) في التاريخ إلى وعي جديد بالحرية، وتوقفت الحرية السياسية المنسوبة للمدنية الأثينية، كما يقول هيجل على لسان هابرماس، عن كونها نموذجا للعصر الحديث؛

---

[115] راجع، حسن الكحلاني، **فلسفة التقدم**، مركز الإسكندرية للكتاب، الطبعة الأولى 1997، ص 16 - 17.

[116] تاريخانية يعبر عنها هيجل بوضوح، من خلال تصوره لتطور وعي الإنسان بالحرية، ابتداء من الاستبداد الشرقي القديم، حيث كان الوعي بها مقصورا على أن الحرية لا يتمتع بها إلا رجل واحد؛ إلى الجمهوريات الأرستقراطية في اليونان والإمبراطورية الرومانية، حيث ارتقى الوعي بها ليشمل بعض الأفراد؛ إلى الأمم الجرمانية التي وعت أن الإنسان حر من حيث هو إنسان. راجع ريني سيرو، **هيجل والهيجلية**، ترجمة. نهاد رضا، دار الأنوار ـ بيروت، دون تاريخ، ص 48 - 49.
ـ لمزيد من التفصيل حول هذه التاريخانية، أنظر، حسن فوزي النجار، التاريخ والشعور بالحرية، مجلة، **الفكر المعاصر**، عدد 67 سبتمبر 1970، 73 - 74.

[117] راجع، فرانسوا شاتلي، **هيجل**، ترجمة. جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الثانية 1976، ص 193.

[118] راجع، سالم يفوت، **الزمان التاريخي** ـ من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1991، ص 29.

وحيث ولد التبادل الرأسمالي، كما يضيف هابرماس، مجتمعا حديثا يمثل.... واقعا جديدا لا تمكن مقارنته مع الأشكال الكلاسيكية للمجتمع[119]؛ وحيث " صارت الدولة [في نظر هيجل] ما " يجب " أن تكون، أي الإطار الطبيعي للمعادلة بين مقتضى الحرية وإرادة المعقولية....، و" تسمح بتكوين العلم " في تصوره أيضا، على حد تعبير شاتلي[120]؛ وأضحت السمة الوضعية الجديدة في الأخلاق والدين، بوصفها عنصرا معلنا للعقل ذاته، معيارا للتمييز بين [الإنسان المتوحش والإنسان] الوارث العاقل **للحداثة** الذي لا يصغي إلا للواجب[121]. ولأن **الحداثة** تجلت هكذا تاريخيا، فإن الواقع العربي، وفقا لهذا المفهوم التاريخاني الهيجلي للحداثة يعد، في نظر بعض أصحاب هذه النزعة الحداثية العربية، واقعا دون مستوى التاريخ العالمي، ومن ثم فإن الدعوة إلى إحلال مبادئ فكر الأنوار وقيمه محل مبادئ فكرنا التقليدي وقيمه، تعد، في نظرهم، دعوة إلى تمثل روح التاريخ العالمي الموضوعية، وإلى التوجه نحو غايته الحضارية المحتومة، التي رسمت أوروبا وجهتها منذ بداية نصرتها لمبادئ العقل والحرية.[122] وقد يجد بعضهم الآخر في منظور التاريخانية الماركسية، ما يبرر به الدعوة إلى منطق الحداثة هذا؛ معتبرا - أي هذا البعض - الماركسية الخلاصة الموضوعية لفكر الأنوار ومبادئه

---

[119] راجع، هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق، الطبعة الأولى 1995، ص 52.

[120] أنظر، فرانسوا شاتلي، المرجع السابق، ص 190 و ص 192.

[121] بتصرف، أنظر، هابرماس، المرجع نفسه، ص 47.

[122] وهي دعوة عبر عنها طه حسين،مبكرا، بالقول: " علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة". راجع، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، مطبعة المعارف ومكتباتها - مصر، دون تاريخ، ص 41 - 42 وص 45. وأفصح عنها أحمد لطفي السيد الذي ذهب، كما يقول ألبرت حوراني، " إلى أن المجتمع البشري متجه، بحكم سنة التقدم الذي لا يعكس ولا يقاوم، نحو طور مثالي يتميز بسيطرة العقل، واتساع أفق الحرية." راجع، ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، دار النهار للنشر- بيروت، الطبعة الثالثة 1977، ص 212. أما في مرحلتنا الراهنة فإنا نجد فحوى هذه الدعوة عند الكثير من المفكرين العرب، نجدها، على سبيل المثال لا الحصر، عند محمد أركون. راجع محمد أركون، **تاريخية الفكر الإسلامي**. وعند هشام شرابي. أنظر كتابه **النقد الحضاري للمجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى1990، ص 86. وعند فؤاد زكريا. راجع مقاله، " دفاع عن الثقافة العالمية"، مجلة، **الفكر المعاصر**، عدد 71، 1971، ص 32 وما بعدها. وعند فتحي التريكي. أنظر كتابه، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة الأولى 1992، ص 6 وص 14. الخ.

الإنسانية؛ وأن الماركسية نفسها تدعو إلى تمثل عقلانية عصر الأنوار وحريته، أو بكلمة أخرى إلى تمثل منطق **حداثته**. بل إن ماركس، في منظور هذا البعض، كان أكثر استجابة من مثقفي الطبقة البورجوازية في عصره، لما عاشته أوروبا، في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، من تطورات علمية وفلسفية، وثورات اجتماعية وسياسية ـ أي لما نسميه حداثة ـ وأكثر فهما منهم لأثر هذه التطورات والثورات الموضوعية في التاريخ البشري و لنتائجها المستقبلية فيه؛ فماركس، انطلاقا من نظريته حول التشكيلات الاجتماعية وتعاقبها التاريخاني، قد رأى، كما يذهب أصحاب هذا الطرح، في آليات التطور الرأسمالي صورة جديدة عن الحياة البشرية، لكنه لم ير فيها، حياة كمال نهائي بل عملية صيرورة مفتوحة[123]. ولهذا فهو **يتنبأ** بتجاوز هذه الصورة الجديدة للحياة البشرية ـ أي صورة الحياة الحديثة ـ لا من خلال رفضها، بل من خلال قدر أكمل وأعمق من ذات الحداثة [123]، أي من خلال تجاوز آليات التطور الرأسمالي ذاته وتحرير الحياة البشرية الحديثة منه. ومن هذا المفهوم التاريخاني الماركسي للحداثة، يسوغ بعض ممثلي هذا الطرح العرب دعوتهم إلى ضرورة استيعاب العرب " مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية الخ [مؤكدين أن] هذا الاستيعاب، مهما تأخر، سيبقى في جدول الأعمال. كلما تأخر، كلما تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع

---

[123] يؤكد ماركس هذه التاريخانية في مقدمة كتابه رأس المال بقوله: " والهدف النهائي لعملي هذا يكمن في الكشف عن القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث؛ إذ أن هذا المجتمع لا يستطيع أن يتجاوز أو يتحرر بقفزات جزئية ولا أن يلغي بقرارات مراحل تطوره الطبيعي، ولكنه يستطيع اختصار مدة حمله وتخفيف آلام ولادته" أنظر، كارل ماركس، **رأس المال،** ترجمة. محمد البراوي، دار الهدى للطباعة والنشر- بيروت، دون تاريخ، ص 11.

[123] لمزيد من التفصيل حول هذا المنظور التاريخاني الماركسي للحداثة، راجع، مارشال بيرمان، " **كل ما هو صلب يتحول إلى أثير - ماركس . الحداثة، والتحديث**" ترجمة. فاضل جتكر، ضمن كتاب ، **الحداثة: الوطني الاختلاف حداثة الآخر** ، دار عيبال للنشر، الطبعة الأولى 1991، ص 300 وما بعدها. أما عربيا فإنا نجد منطق هذه الدعوة جليا عند عبد الله العروي، في مفهومه للماركسية الموضوعية، الذي عبر عنه من خلال سؤاله المشهور والموجه للماركسيين العرب. " كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية" مجيبا أنه " إذا كان لا بد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإني أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها سريعا نحو اشتراكية عصرية." أنظر، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة ت بيروت، الطبعة الثالثة 1980، ص 16 و ص 39.

العربي.[موضحين أن ترديد هذه الدعوة، اليوم] ليس عنوان الرجوع إلى فتـرة سابقة، بقدر ماهو وعي بنقص خطير ومحاولة استدراكه بأسرع ما يمكن"[124].

نعود إلى ما بدأنا به هذا الاستطراد، ونقول: صحيح إن أصحاب هذه النزعـة الحداثية العربية، سيجدون عند كارل ياسبرس وهيجل وماركس ما يبررون بـه، نظريا، ربط دعوتهم الحداثية بالعالمية؛ مرتكزين، كما رأينا، إلى مفهـوم محـدد لوحدة التاريخ الإنساني، يجد أساسه الفلسفي في رؤية غائية للتاريخ يبررها تصور تاريخاني لعملية التقدم الإنساني، سواء نظرت هذه الرؤية الغائية للتـاريخ للتقـدم الإنساني بوصفه قانونا للتطور العقلاني (كما عند هيجـل)، أو بوصـفه قانونـا للتطور الاقتصادي (كما عند ماركس). نقول: صحيح ذلك، ولكن هذا التصـور التاريخاني لعملية التقدم الإنساني، لا يقوم، في نظرنا، على مفهـوم موضـوعي لوحدة التاريخ الإنساني - فعلية كانت أو غائية - بقدر ما يقوم علـى نظريـة **التمثيل**، أي النظر إلى الجزء المتقدم في البشرية، في أي مرحلـة مـن مراحـل تقدمها، ممثلا للتقدم الإنساني، واعتبار الإنسانية كلهـا ممثلـة فيـه [125]. وهـي نظرية، إضافة إلى مفهومها **الغائي** لوحدة التاريخ الإنساني، تضـعنا فـي قلـب التصور الانتروبولجي للتاريخ، أي تصور المجتمعـات الإنسـانية مقسـمة إلـى مجتمعات فاعلة مبدعة للتاريخ، ومجتمعات غير مبدعة؛ دورهـا مقتصـر علـى استلهام هذا التاريخ المبدع و تمثل منجزاته الإنسانية[126]. ورغم أن أصحاب هذه النزعة الحداثية العربية لا يقرون، صراحة، بهذا التصور الأنتروبولوجي لعمليـة التقدم الإنساني، إلا أن اقتصار دعوتهم الحداثية على منطق " الاستعارة "، استعارة

---

[124] أنظر، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة ص 15.

[125] للإطلاع على تفاصيل هذه النظرية، وكشف ملابساتها النظرية، ومفارقاتها التاريخية، راجع، بول ريكور، " الحضارة العالمية والثقافات القومية "، ترجمة . جورج صدقني، مجلة **المعرفة**، دمشق، عدد 69، السنة السادسة 1967، ص 64 وما بعدها.

[126] وقد لا نجد نقدا لهذا التصور أعمق من النقد الذي وجهه كارل بوبر لنظرية **التمثيل** التاريخانية، حيث قارنها بعقيدة الشعب المختار، التي " تفترض أن الله قد اختار شعبا واحدا كأداة منتقاة لإرادته، وأن هذا الشعب سيرث الأرض." راجع بصدد ذلك، كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ترجمة. السيد نفادي، دار التنوير - بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص 18.

فكر الأنوار الأوروبي وقيمه الحداثية (أي إحلال مبدأ خارجي، ثبتت فعاليته التاريخية في تاريخ آخر، محل أي مبدأ داخلي في تاريخنا)، من جهة ومماهاة هذا الفكر **بالحداثة والعالمية** من جهة أخرى، يقودان، منطقيا، إلى هذا التصور الأنتروبولوجي للتقدم الإنساني ولمفهوم الحداثة؛ وكل ذلك يعود، في نظرنا، إلى رؤية ميكانيكية لعلاقة الحضارة بالتاريخ، يؤسسها اعتقاد بأن التاريخ خاضع في جوهره لمنطق التطور والتغير الدائم، وأن هذا التطور أو التغير محكوم بقوانين تاريخية أو تطورية واحدة يسمح لنا اكتشافها بالتنبؤ بمستقبل الإنسان، وبوحدة مصيره الحضاري؛ وهم بهذا الاعتقاد يكشفون عن مفارقة أطروحتهم الكبرى التي قد ينطبق عليها ما قاله كارل بوبر على مذاهب التاريخانيين جميعا عبر التاريخ: إنه يبدو " كأنهم يحاولون تعويض أنفسهم عن فقدان عالم يتغير، فيتشبثون بالاعتقاد بأن التغير يمكن التنبؤ به لأنه محكوم بقانون لا يتغير."[127]

ومن **نقد** نظرية **التمثيل** الحضاري هذه ورفضها، تحديدا، ينطلق أصحاب النزعة الحداثية العربية الثانية، التي أشرنا إليها في بداية عرضنا لإشكالية البحث، في تصورهم لمفهوم الحداثة؛ إذ يرتكز أصحاب هذه النزعة الحداثية العربية الثانية إلى مسلمة نظرية أخرى، تتأسس عليها رؤية فلسفية مختلفة للتاريخ، مفادها أن التاريخ الإنساني غير خاضع لأية حتمية، وليست تنظمه قوانين كلية تسمح لنا بالتنبؤ بمصيره الحضاري؛ , وأن مفهوم وحدة التاريخ الإنساني، الذي تبني النزعة الحداثية العربية الأولى عليه رؤيتها الفلسفية لمفهوم الحداثة، والتقدم الإنساني بشكل عام، مفهوم **مجرد** لا يستمد معناه من وحدة تاريخ أنساني واقعية، بل من تواصل وتفاعل إنساني نسبي بين تواريخ بشرية واقعية تطبعها **خصوصيات** ـ حضارية وثقافية وروحية ـ بطابعها، وينتظم بها الفعل الإنساني في التاريخ.

---

[127] أنظر، كارل بوبر، **عقم المذهب التاريخي**، ترجمة. عبد الحميد صبره، منشأة المعارف ـ الإسكندرية، الطبعة الأولى 1959، ص 191. أما وجه المفارقة هنا فيكمن في كون أصحاب هذه النزعة الحداثية العربية، مثلهم مثل كل التاريخانيين، يخضعون التغير التاريخي ـ منطلقهم الأساسي ـ للثابت ، أي وجود قوانين ثابتة تحكم هذا التغير. أي الإيمان بمبدأ التغير واستثناء قانون التغير من مبدأ التغير.

ولأن أصحاب هذه النزعة الحداثية ينطلقون من **نقد** نظرية **التمثيـل** الحضـاري، **ونقد** الرؤية التاريخانية، فإن المشكلة عندهم تتعلق بمسألة القيم، أي مشكلة القـيم العالمية؛ المعادل الطبيعي للتساؤل المألوف، كما يقول ريكرت بتعبيـر ريمـون آرون: هل للتاريخ معنى؟ أو بتعبير آخر، هل يجب على كل النـاس الاعتـراف بمعنى ما للتاريخ؟ إذا كان المعنى ينشأ عن العلاقة بقيمة مـا.[128] ولهـذا فـإن المسألة تصبح في نظر أصحاب هذه النزعة الحداثية العربية محددة فـي مشـكلة القيم، مشكلة القيم العالمية. فإذا كان هناك من قيم عالمية، فإن التـاريخ الإنسـاني الذي نجد فيه مثل هذه القيم، سيكون له دلالة لدى الجميع؛ ولكن ليس هنـاك فـي الواقع تاريخ له دلالة واحدة لدى الجميع[129]. ولهذا فـإن الحضـارة الرأسـمالية الحديثة مثلا، لم تكن، كما يذهب ريمون آرون، " لا نهاية ضرورية للتقـدم، ولا جبرية اقتضتها الطبيعة الإنسانية والاجتماعية. ويمكن القول إنها حادث عـارض من حوادث التاريخ، لأنها نشأت عن مجموعة من الأوضاع الفريدة."[130] ولـذلك فإن الباحث إذا هو شاء أن يبحث أصالة النظام الرأسمالي، مثلما يضيف آرون، " عليه أن يثبت فرادة هذا النظام برده إلى بعض القيم " [131]. وهي الأطروحة التي سبق لماكس فيبر، كما هو معروف، أن أثارها في كتابـه المشـهور، الأخـلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، مؤكدا فيه، كما يقول هابرمـاس: وجـود صـلة داخلية - لا يمكن أن تكون محض جواز - بين **الحداثة** وما كان يدعوه **العقلانية الغربية**[132] من جهة، وبين هذه العقلانية الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية مـن جهة أخرى.[133] ففي تحليله لهذه العلاقة ينطلق ماكس فيبر " مـن أن الأخـلاق البروتيستانتية المتجلية في أفعال معينة، هي التي أنتجت الـروح الرأسـمالية ثـم

---

[128] بتصرف، راجع ريمون آرون، **فلسفة التاريخ النقدية**، مرجع مذكور، ص 135.
[129] المرجع نفسه ص 135.
[130] المرجع نفسه، ص 276.
[131] المرجع نفسه، ص 231.
[132] راجع، هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع مذكور، ص 7.
[133] راجع، ماكس فيبر، **الأخلاق البروتيستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة. محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص 178 - 179. ولمزيد من التفصيل حول هذه العلاقة، أنظر، جوليان فروند، **سوسيولوجية ماكس فيبر**، ترجمة. جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص 12 - 13.

الرأسمالية ذاتها[...] وهذه الأفعال تتصف بالعقلانية والتنظيم في مختلف مجالات الحياة من المشروع الاقتصادي إلى العلم."[134]. لكن اتصاف هذه الأفعال بالعقلانية لا يعكس، في نظر فيبر، أية وحدة في التاريخ الإنساني؛ فالتاريخ الإنساني عنده " تيار سديمي فوضوي غير منتظم من الحوادث وكثرة هائلة من الأفعال التي لا تخضع لترابط موضوعي أو تعبر عن اطراد قانوني، ولذلك لا يمكننا أن نفسرها بوصفها كلا اجتماعيا ولا الإقرار بوجود حتمية أو قوانين اجتماعية موضوعية شاملة."[135]

وقد يجد أصحاب هذه النزعة الحداثية العربية، إضافة إلى حجة كارل بوبر التي ذكرناها لنقد التاريخانية والتصور الغائي للتاريخ، وحجة ماكس فيبر في نفيه لوجود وحدة وحتمية في التاريخ الإنساني، حجة أخرى لتعزيز دعواهم عند ديلتاي، الذي يرى أن الإنسان غير قادر أبدا على الإحاطة بالكون، أو العالم، عن طريق شبكة من المفاهيم، وأنه غير قادر أن يصل بقانون واحد أو وحيد، إلى تلخيص سيرورة الحياة التي لا تنقطع، ولا إلى التنبؤ بمستقبلها[136]. لذا فإن وحدة التاريخ الإنساني، كما يقول أحد المهتمين بهذا الموضوع، " ليست تقدما نحو غاية، [...] ولا توجد بالنسبة إلى الشعور الواضح، ولا يعثر عليها فوق أعالي الخلق الروحي، وليست معنى يصدر عنه كل شيء، أو يجب أن يصدر عنه كل شيء. ولا يمكن عدها تركيبا صنعته الإنسانية في مجموعها. وشمول التاريخ ليس حاضرا حقا في رأيتنا التأملية: لا كواقع ولا كمعنى"[137]. وهي المسألة التي عبر

---

(134) أنظر ، نايف بلوز، **تاريخ الفكر الإجتماعي**، المطبعة الجديدة ـ دمشق، الطبعة الأولى 1986، ص 111.

(135) المرجع نفسه، ص 109.

(136) W. Dilthey, Introduction aux sciences de L'esprit. In *Critique de La raison historique*, trad. Franç. S. Mesure, Paris, Cerf, 1993, p. 128.

(137) أنظر، محمد عزيز نظمي سالم، **جدلية التاريخ والحضارة**، مرجع مذكور، ص 67.

عنها ريمون آرون بالقول: إن " الأخوة الإنسانية [أو ما يسميه الآخرون وحـدة التاريخ الإنساني] لا تنفي الرسالة الأصيلة لكل جماعة ثقافية "[138].

والإيمان بالرسالة الأصيلة لكل جماعة ثقافية، والدفاع عـن مشـروعية هـذه الرسالة هو، تحديدا، ما يشكل جوهر أطروحات أصحاب هذه النزعـة الحداثيـة العربية. صحيح إننا لا نجد هذه القضايا النظرية مفصحا عنها، بصيغة مباشـرة، في أطروحاتهم، لكن المتمعن في تحليلاتهم يجدها محكومة بمنطق هـذه القضـايا النظرية، و بمسلمات رؤيتها الفلسفية للتاريخ، التي أشرنا إلى أفكار بعض ممثليها؛ وهي القضايا التي يعبر عنها أصحاب هذه النزعـة الحداثيـة العربيـة بمفهـوم **الخصوصية** الثقافية والحضارية. خصوصية يعتقد منظروها أنهـا تعكـس واقـع التاريخ البشري؛ فإذا كان زمن التعارضات الكبرى بين الشرق والغرب، قد مضى إلى غير رجعة، في نظر أصحاب هذه النزعة الحداثية العربية؛ إذ توحد الحضارة التكنولوجية اليوم البشر في الكثير من أوجه وجودهم، وتمنحهم الأحكـام العقليـة شرف وحدة العقل الإنساني، إلا أن هذا كله لا يلغي، في نظرهم، التعارض الـذي يعم العالم اليوم ويهيمن على العلاقات الإنسانية ؛ أفقيا، بين الأمم، وعموديا، فـي صميم الإنسان ذاته ـ فردا وجماعة ـ، تعارض بينها من حيث إن البشـر فيهـا سواسية بوصفهم ينتمون إلى الجنس البشري، ولكن التاريخ تواريخ، تـاريخ هـذا الشعب أوذاك، وهذه الأمة أو تلك ، حيث يؤكد الإنسان **خصوصيته**، ويمعن فـي التأكيد إلى حد الإفراط [139]. وقد ينطلق بعضهم في تحديد مفهـوم **الخصوصـية** الثقافية والحضارية من عالم **الوجدان والشعور**، فيحددها فـي جوانـب العقيـدة والأدب والفن وتقاليد الحياة، وتصبح خصوصيات هذه الجوانب في حياتنا العربية محددة لذاتنا، وماعداها من عقائد وآداب وفنون وتقاليد حياة بشرية، فهو آخر[140].

---

[138] أنظر، ريمون آرون، المرجع السابق، ص 138.

[139] بتصرف، راجع أنطون مقدسي، " الصورة العربية للحضارة الغربية "، مجلة، **الآداب**، بيروت، عدد 4 ـ 5 السنة 31، أفريل ـ ماي 1983، ص 28 .

[140] نشير هنا إلى أطروحة زكي نجيب محمود حول مفهوم الخصوصية الثقافية والحضارية، التي قدم خطوطها العامة، بالشرح والتحليل، في ندوة الكويت حول " **أزمة التطور الحضاري**

وقد ينطلق آخرون في تحديد مفهوم الخصوصية الحضارية من تحديد **خصوصيات الآخر**، ويحصر هذا الآخر في **الغرب وخصائصه الثقافية والحضارية**، ليصبح ما عداه ذاتنا الحضارية، أي **ذات الشرق الحضاري** بالمعنى التاريخي للكلمة[141].

ولئن كانت طروحات هذه النزعة الحداثية العربية قد تجـاوزت بهـذه الرؤيـة الفلسفية للتاريخ، كما يبدو في الظاهر، **مفارقة** الطرح المجـرد لمفهـوم وحـدة التاريخ الإنساني وشمولية قوانين تطوره، الذي بنى عليه أصحاب النزعة الحداثية العربية الأولى منطق رؤيتهم الفلسفية للتاريخ، فإنها، أي هـذه الطروحـات، قـد كرست، في المقابل، بتصورها المجرد لمفهوم الخصوصية الثقافية والحضارية - استمرارية الخصوصيات الثقافية والحضارية للشعوب وتساميها عـن متغيـرات التاريخ - رؤية ميكانيكية لا جدلية لا تاريخية لعلاقة الحضارة والثقافة بالتـاريخ، ولتطور العلاقة التاريخية بين المجتمعات والحضارات الإنسانية؛ وفتحت المجـال من ثم واسعا لتفسيرات لا تاريخية للتـاريخ الحضـاري الإنسـاني، ولتـأويلات أيديولوجية دغماتية للتمايز الحضاري والثقافي والروحي الموضوعي القائم بـين المجتمعات البشرية، لعبت - وما زالت تلعب - دورا سلبيا معطلا، في أوسـاط هذه النزعة الحداثية العربية، في صياغة مفهوم فلسفي عقلاني شـامل **للحداثـة**، يعكس عملية التواصل والتفاعل الحضاري والإنساني الشامل الذي تعيشه البشرية في عصرنا. صحيح إنه لكي نواجه ذاتا أخرى، كما يقول بول ريكور، علينـا أن نكون ذاتنا[142] أولا، ولكن الأهم من ذلك هو الاختيار بين ذات متسامية مفارقـة للتاريخ وذات تاريخية، وبين آخر متسام مفارق لتاريخه وآخر تاريخي. وصحيح أيضا، إن أي تصور لمفهوم **الحداثة** ينبغي أن يأخـذ فـي الحسـبان أوضـاعنا

في الوطن العربي " ، أفريل 1974. راجع هذه الأطروحة في أعمال هذه الندوة. منشورات جامعة الكويت، من ص 18 حتى ص 26.

[141] نقصد هنا أطروحة أنور عبد الملك حول مفهوم الخصوصية، التي أعاد تقديم منطلقاتها النظرية في ندوة الكويت أيضا. راجع هذه الأطروحة في أعمال هذه الندوة ، من ص 193 حتى ص 199.

[142] أنظر بول ريكور، " الحضارة العالمية والثقافات القومية "، مجلة، **المعرفة**، مرجع مذكور، ص 75.

التاريخية، والمشكلات الحضارية والثقافية الخاصة المطروحة علينـا؛ فللشـعوب رؤيتها أو فلسفتها الخاصة للحياة؛ كما أن لها معتقـداتها وطباعهـا؛ والحاجـات الإجتماعية والحضارية تفرض على الفلسفة مهمات متنوعة، لكن بما لا ينبغي أن تحرفها عن قصدها، كما يقول ريمون آرون[143]؛ بل بمـا يحـول دون تكـريس الصورة المفرطة في التبسيط للجدلية التاريخية. الجدلية التي يدعو إليهـا اليـوم بعض المفكرين العرب لتناول مفهوم الحداثة.

ج ـ أطروحة الباحـــث ومنهجـــه

ومن هنا، ومن هذه الجدلية التاريخية، سوف نسعى، ضـمن حـدود قـدرتنا العلمية وشروط البحث الموضوعية المتاحة لنا، في هذا العمل الأكاديمي إلى إنجاز مقاربة تحليلية نقدية لأطروحات بعض المفكرين والفلاسفة العرب المعاصـرين، المتناولة لمسألة الحداثة العربية، ولبعض إشكالياتها النظرية والتاريخية؛ منطلقـين في ذلك من رؤية فلسفية أخرى للتاريخ ، لا نزعم أننا مبتدعوها، ولكنهـا رؤيـة بدأت تأخذ مكانها في الساحة الفكرية العربية، وتتطور على أيدي بعض البـاحثين والمفكرين العرب المعاصرين.

وهي رؤية تقوم على تصور جدلي تاريخي لقضايا الثقافة والحضارة والتقـدم الإنساني بشكل عام، أو بتعبير آخر، لجدل الخاص والعام في التاريخ الإنسـاني. وينطلق أصحاب هذه الرؤية الفلسفية للتاريخ، وننطلق نحن بدورنا معهـم، مـن فرضية نظرية أساسية مؤداها أن القضايا و**المفاهيم العامة** لا تدل، حين تنفصـل عن شروطها التاريخية **الخاصة**، إلا على ميول فقط لحركة الوجـود الإجتمـاعي والصيرورة التاريخية، أي على إمكانيات وممكنات لا يمكن بدون التحقق الملموس التثبت من وجودها الفعلي، أو من الاتجاه إلى تحققها الفعلي. ولهذا لا ينبغي، وفق

---

[143] بتصرف، راجع ريمون آرون، **فلسفة التاريخ النقدية**، مرجع مذكور، ص 94.

هذه الرؤية الفلسفية، تطبيق المفاهيم والقضايا الأعم على الواقع التاريخي الملموس بكل تنوعاته وتحققاته الخاصة بصورة آلية، وبدون توسطات تاريخية خاصة؛ لأننا إذ ذاك نحول الوجود التاريخي الواقعي إلى تأليف ذهني لا يعبـر عـن الواقـع التاريخي ومساراته الخاصة. ولهذا ينبه أصحاب هذه الرؤية الفلسفية للتاريخ إلـى ضرورة التميز بين ' العام المجرد اللاواقعي، ـ المفاهيم العامة المجردة ـ ' و ' العام العيني التاريخي المتحقـق '؛ مؤكـدين أن مزالـق النظـرة التخطيطيـة (Schématisation) المجردة للتاريخ ـ وهي المزالق التي نلاحظها، في الغالب، في أطروحات أصحاب النزعة الحداثية العربية الأولى، فـي محـاولاتهم تقيـيم تاريخنا من منطلق تاريخ آخر؛ كما نلاحظها عند أصحاب النزعة الحداثية الثانية، في تمييزاتهم المجردة اللاتاريخية للخصوصيات الحضارية والثقافية في المجتمع الإنساني ـ تنشأن أساسا، من هذا الالتباس أو الخلط بين العام المجرد اللاواقعـي والعام العيني التاريخي، ومن عدم التمييز بينهما[144].

ومن هذا المنطلق المنهجي ـ النظري يعتقد أصحاب هذه الرؤية الفلسـفية أن التجربة الحداثية الغربية، بوصفها تجربة إنسانية عينية تاريخية، لا يمكـن إعـادة إنتاجها، تاريخيا، كتجربة جاهزة مهما كانت محاولات اسـتلهام مفهومهـا العـام العيني التاريخي، ومهما كانت إرادة تمثله. وإذا كان من البديهي التسليم بان هـذه التجربة الحداثية شكلت، ومازالت تشكل، مصدر إلهام للبشـرية فـي عصـرنا، ومركز إشعاع وتأثير حضاري وثقافي وحيد في العالم كله، فمن البـديهي أيضـا التسليم بأن تأثير مفهوم هذه التجربة العيني التاريخي لن يكون تأثيرا كليا، وأن ما يمكن استلهامه من هذه التجربة الحداثية الإنسانية، بوصفها تجربة عينية تاريخية،

---

(144) لمزيد من التفصيل حول مزالق النظرة التخطيطية المنهجية، وأهمية التمييز بين العام المجرد والعام العيني التاريخي، أنظر، نايف بلوز وآخرون، في: **الماركسية والتراث العربي الإسلامي**، دار الحداثة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1982، ص 172 ـ 173.
ـ أنظر أيضا، الأهمية المنهجية للتمييز الذي قام به محمد أركون، بين الكلي المجرد والكلية العيانية، في دراساته التطبيقية حول مفهوم الذات الإلهية في الديانات السماوية الثلاث. محمد أركون و لوي غارديه، **الإسلام الأمس والغد**، دار التنوير ـ بيروت، الطبعة الأولى 1983، ص 209 وما بعدها.

سيتم استيعابه وتمثله بالضرورة في شروط تاريخية مجتمعية وحضارية خاصـة. هاهنا، ومن هذه المنطلق المنهجي - النظري، تبرز في نظر أصحاب هذه الرؤية الفلسفية للتاريخ، مهمة المفكر العربي الكبرى، التي تطرحها عليه قضية الحداثـة العربية، وهي مهمة إبداع تصورهم لمفهوم الحداثة؛ تصور تفرضـه مكتسـبات العقل الإنساني وحقائقه النظرية من جهة، وشروط واقعنا التـاريخي ومعطياتـه الحضارية والثقافية والروحية الخاصة من جهة أخرى؛ تصور مبني على منطـق الإيمان بالاختلاف الفكري داخل وحدة العقـل، وبـالتنوع الحضـاري والثقـافي والروحي داخل كلية التاريخ، وبجدل الخاص والكـوني فـي تطـور المجتمـع الإنساني.

بهذه الرؤية، ومن هذا المنطلق المنهجي - النظري، سوف نتناول، بالتحليـل والنقد، أطروحات الحداثة العربية، عند كل من : طه حسين، وعبد الله العـروي، وأنور عبد الملك، وزكي نجيب محمود. وغني عن القول أننا لا نسعى، في هـذا العمل، إلى تقديم معالجة نظرية لمسألة الحداثة العربية بديلة لمعالجاتهم، فإن هـذا المسعى خارج عن طموحنا الآن، ولكن هدفنا إبـراز جهـود هـؤلاء المفكـرين العرب، وتثمين إسهاماتهم في معالجة هذه القضية من جهة، وتسليط الضوء، قدر الإمكان، على ما نعتقده مواطن ضعف وخلل في أطروحاتهم من جهـة أخـرى؛ معتمدين، منهجيا، في ذلك الطريقة التحليلية النقدية؛ تحليل يهدف إلى تبيان مـدى التماسك المنطقي الداخلي لهذه الأطروحات، ونقد غايته إبراز مدى تجاوب هـذه الأطروحات، تاريخيا، مع تطور واقع العرب التاريخي، وتطلع المجتمعات العربية إلى الحداثة وتجديد خصوصياتها الحضارية.

ولكن قبل ذلك، نرى أنه من الضروري، منهجيا، تقديم قراءة تحليلية لمفهـوم **الحداثة**، تشمل ملاحظات حوله، لغة واصطلاحا، وعرضا مفصلا لإطاره النظري وسياقه التاريخي. وهي القراءة التي ستشكل متن الفصل الموالي.

قراءة تحليلية لمفـهوم الحداثـ ـة وقيمها

ـ الإطار النظري والسياق التـاريخي ـ

ملاحظات منهجية

وسمنا هذا الفصل بقراءة مختصرة لمفهوم الحداثة، بغرض القـول: إننـا لا ننوي هنا تقديم معالجة نظرية متكاملة لمسألة الحداثة، أو تأريخا شاملا لتطـور مفهومها، فهذا مطلب يخرج عن حدود إطار بحثنا ومقتضياته المنهجيـة، إنمـا نسعى، من خلال هذا الفصل، إلى التوقف، بالقراءة والتحليل، عند بعض مفاهيم الحداثة وقيمها الفلسفية والإنسانية الأساسية، وبعض معالم السياق التاريخي التي نشأت وتطورت فيه؛ وذلك بغية رصد صدى هذه القيم في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، موضوع بحثنا، وتتبع مسار تطورها فيه، وتبيان الكيفيـات الخاصـة التي تجلت بها في نتاج بعض المفكرين العرب المعاصرين، الـذين اخترنـاهم نماذج لدراستنا هذه.

من تقاليد البحث والدراسة الأكاديمية، أنها تفترض، في الكثير من الأحيـان، استهلال البحث بتعريف مصطلحه الرئيسي. غير أن هذا الرأي القـديم، غيـر معال، وليس له ما يزكيه، كما يقول جون كوتنغهام، إلا القليل[1]. فلو أراد المرء أن يعرف، اصطلاحا، ما هي الديموقراطية مثلا، لمـا زاد فهمـه لهـا كثيـرا بالتعريفات القاموسية، كأن نقول إنها تعني " حكم الشعب". بل الأفضل هنا، فـي مثل هذه الحال، أن يهتم الباحث بتفاصيل الآلية التي كانت الجمعية التشريعية في

---

[1] أنظر جون كوتنغهام، **العقلانية فلسفة متجددة**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري ـ حلب، الطبعة الأولى. 1997 ص 11.

" أثينا" القديمة تعمل بها، أو أن يفحص العمل المفصل للدستور والنظام الانتخابي في الدولة الليبرالية الحديثة[2]، بدل السرد المطنب للتعريفات القاموسية المتعددة، والإمعان في الإشتقاقات اللغوية لمصطلح الديموقراطية. وينطبق الأمـر نفسـه على مصطلح " **الحداثة** ". فليس التناول الأفضل لهذا المصطلح المعقد هو البـدأ بالتعريفات القاموسية والتدقيق في الإشتقاقات اللغوية له، وإنما استقراء مدلولاته من حركة الواقع ومن الفضاء التاريخي الذي يشير إليه، والنظر مفصـلا فـي الأطروحات والأفكار الخاصة بالمفكرين والفلاسفة الذين ألّفـوا تـراث الفكـر الحداثي، أو ببعض الرموز الكبرى التي تشكل أفكارها ونظرياتها الفلسفية المعالم الكبرى لهذا التراث.

وليس يعني هذا أن التوقف عند الشروط التاريخية والدلالة المعرفيـة لنشـأة كلمة الحداثة، وتتبع عملية التوالد الدلالي لمفهومها، عبر تطور المصطلح نفسه، مسألة عديمة الجدوى؛ إنما حسبنا القول: إنها مسألة ليست ذات قيمـة معرفيـة ومنهجية حاسمة في تحديد المفهوم وضبط حدوده النظرية. وبعبارة أخرى نقول: إن الاهتمام هنا لا يعنى بالمفردات بقدر ما يعنى بالمفاهيم، والأمـر لا يتعلـق بترجمة كلمة إلى كلمة، بل بتأدية معنى؛ أي بما يسمح بفتح الطريق للنظر فـي مسائل نظرية وتاريخية محددة، وبما تستحق من الوضوح والدقة الممكنين.

ثم إن الطموح إلى بلوغ التعريف الجامع المانع للمصطلحات والمفـاهيم قـد أضحى، هو نفسه، طموحا متناقضا، ومتعذر التحقيق لأسباب كثيرة؛ من بينها ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ أن التطور العلمي قد أصبح متسارعا إلى الحد الذي لم يعد من الممكن معه الحديث عن مراحل وحقب بينة التحديـد، أو عـن مفاصل ونقاط تحول واضحة المعالم، إلى الحد الذي يسمح للفكر بالتوقف بقصد مراجعة ما تم تحقيقه، من ناحية، ولاستخلاص النتائج العلمية والمبادئ العقليـة

---

(2) بتصرف، أنظر المرجع والمعطيات ذاتها.

والأيديولوجية المتضمنة في هذا القدر من التطور العلمي، والتراكم المعرفي، من ناحية أخرى[3].

وإذا ما أضفنا إلى الملاحظتين المنهجيتين السالف ذكريهما، ملاحظة لغوية يطرحها التساؤل عن الإضافة المعرفية المرجوة من استنباط مرادفات المصطلحات القاموسية المترجمة من اللغات الغربية (ومنها مصطلح الحداثة)، إذا بقيت هذه المصطلحات المترجمة إلى اللغة العربية غامضة المعنى في أذهاننا في لغتها الأصلية أساسا؛ نقول، إذا أضفنا هذه الملاحظة، نذهب مع هشام شرابي إلى أن الترجمة في هذا الخصوص ليست كافية، إذا لم تكن مصحوبة بعملية استيعاب مسبق للمفاهيم والمصطلحات، المنقولة إلى اللغة العربية، في أطرها الفكرية والمعرفية الأصلية[4].

وهي الملاحظة التي رصد عبد السلام المسدي نتائجها السلبية في الخطاب الحداثي العربي بدقة؛ مشيرا إلى غموض المعاني المتداولة لمفهوم الحداثة عندنا، وبلوغها حد التناقض أحيانا؛ فأما من جهة اللفظ، كما يقول، " فإن كلمة الحداثة تجري مجرى الدال المتعدد الوجهات طبق تعدد صوره اللغوية القائمة في أذهان المستعملين...وأما من جهة المعنى فإن 'الحداثة' كثيرا ما تشحن بتضمينات تجعلها دالا واحدا حاملا لمدلولات متعددة. وهذا التعدد بعضه من باب التنوع وبعضه من باب الاختلاف ولكن بعضه الآخر من باب التضارب

---

[3] وهذه المسألة المنهجية نجد صداها، بالنسبة لموضوعنا، في الجدل القائم بين القائلين بمفهوم الحداثة في المرحلة المعاصرة ، والقائلين بمفهوم ما بعد الحداثة، وما يدور بينهم من نقاش حول مسألة التحقيب والمفاهيم المطابقة لها، وما تطرحه من صعوبات منهجية ومعرفية نظرية، عملية الفصل بين الحقب التاريخية. أنظر، على سبيل المثال، نقد هابرماز لمصطلح أو مفهوم ما بعد الحداثة،" حوار مع الفيلسوف الألماني هابرماز ـ حتى نكون حداثويين إطلاقا "، مجلة ، **الفكر العربي المعاصر**، عدد 70/ 71، ديسمبر 1989، ص 123ـ 124. أنظر، مقابل ذلك، أطروحة المفكر الأمريكي المصري الأصل، إيهاب حسن، أحد كبار منظري مفهوم ما بعد الحداثة، في . إيهاب حسن، " نحو مفهوم لـ ' ما بعد الحداثة' "، مجلة، **الكرمل**، عدد 51، ربيع 1997، من ص 12 حتى ص 17.

[4] بتصرف، أنظر هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1990، ص 85.

بحيث تتقابل فيه المقاصد تقابلا متعاكسا. والحاصل من كل ذلك أن ' الحداثـة ' عندنا مفهوم يوظف عند الاستخدام توظيفا يحمله المعنى وضده فيغـدو مطيـة لمحامل دلالية متدرجة: يؤخذ مأخذ اللفظ المشترك، ويعامل معاملة المصـطلح الفني، ثم يتخذ دالا على مقولة ذهنية، ولكنه يساق مساق الشعار لقصد دعائي أو في لبوس ثوري، وقد يستخدم استخدام الألفاظ الملبسة لغرض الإبهام، ولا يندر أن يكون استعماله محمولا على الحكم المعياري عند القدح في ما ليس حداثة."[5] وهكذا أصبحت كلمة الحداثة عندنا ، كما يضيف عبد السلام المسدي، " تعـاني إشكالا تصوريا متعدد الواجهات وعلى هذا الأساس يتعذر علـى الناقـد تنـاول موضوع الحداثة من موقع التنظير ما لم يفك التعاضل الاصطلاحي الحائم حول اللفظ والتشابك المفهومي الراكن في مظان المدلول."[6]

تقودنا الملاحظات المنهجية السابقة إلى القول: إن هناك زاويتين متكـاملتين لتناول موضوع الحداثة عندنا، الزاوية الأولى تقودنا إلى النظر في الحداثة كمـا ظهرت وتطورت في الغرب؛ وفي هذا المنظور تكون الإطلالة **معرفية تاريخية**؛ معرفية تروم النظر في الحداثة، اصطلاحا ومفهوما، وقيما[7]؛ وتاريخية تهـدف إلى رصد سياق نشأة الحداثة وتطورها التاريخي في الغرب؛ أما الزاوية الثانيـة فإنها تفضي إلى واقعنا التاريخي، وإلى خصائص سيرورته وصيرورة الحداثـة فيه؛ وفي هذه الحال تكون الرؤية معرفية تاريخية أيضا، ولكنها رؤية **تقييميـة نقدية** في المقام الأول.

وهذه الرؤية المزدوجة للحداثة عندنا لها مبرراتهـا التاريخيـة ومسـوغاتها المعرفية؛ يبررها تاريخيا مسار التاريخ العالمي الحديث نفسه، الـذي انتـزع

---

(5) أنظر، عبد السلام المسدّي، **النقد والحداثة**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1983، ص 7 - 8.

(6) المرجع نفسه، ص 8.

(7) نعني بذلك التوقف عند بعض القيم الكبرى التي حملها مفهوم الحداثة، كالحرية الإنسانية، والعقلانية، والتقدم، والإنسان نفسه كقيمة عليا في الوجود.

العرب، منذ القرن التاسع عشر، من استمرارية ثقافية وحضارية عاشوها على مدى قرون؛ دافعا بهم إلى تحولات وانقطاعات طالت مجالات مجتمعاتهم وثقافاتهم، وبناهم الاقتصادية والسياسية كافة؛ فأصبحت الحداثة، منذ ذلك التاريخ، كما يقول عزيز العظمة، " إشارة مرسلة على تطورهم التاريخي الملحق بالتاريخ العالمي الحديث "[8]. ويسوغها معرفيا كون أحداث التاريخ الإنساني وتطوراته تدخل تعريفاتها في نطاق المفاهيم وتصنف وفقها؛ أي تسوغها ضرورة امتلاكنا، كما يقول ريمون آرون، تعريفا لهذا المفهوم أو ذاك ننظم به أحداث التاريخ، غير أن تعريف المفهوم ـ شأن مفهوم الحداثة هنا ـ لا يمكنه أن يبرز، هو نفسه، كما يضيف ريمون آرون، إلا من خلال التاريخ ذاته[9]؛ إي من خلال خصوصية مضمونه التاريخي.

وهذا ما يضع الباحث في مسألة الحداثة، في مواجه مشكلة منهجية، عند محاولة بحثه عن تعريف عام للحداثة؛ ذلك أن أي محاولة في هذا الخصوص، تعد إجراء، منهجيا نظريا، انتقائيا لا مهرب منه؛ إجراء يمارس فيه الباحث، ضرورة، تعسفا معرفيا يبرز بموجبه أشياء ويهمل أشياء أخرى؛ حيث لا يمكن اعتبار الانتقاء أو الانتخاب، في آخر الأمر، إلا ضربا من ضروب الإقصاء والتعسف المعرفي ـ وهو إقصاء لا مفر منه حتى من منظور المقاربة النقدية للحداثة[10] ـ خصوصا وأن مسألة الحداثة تواجهنا بوجهين، كلاهما يدفعان إلى

---

[8] أنظر، عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1992، ص 9.

[9] بتصرف. أنظر، ريمون آرون، **فلسفة التاريخ النقدية ـ بحث في النظرية الألمانية للتاريخ**، ترجمة. حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1999، ص 64 -65.

[10] هذا ما يذهب إلى تأكيده، مثلا، شارلز تايلور، في تحديده للأسباب الكامنة وراء مظاهر التراجع التي أصبحت تؤشر على الوضع المحرج الذي وصل إليه مسار الحداثة. فمظاهر التراجع التي يحددها وأسبابها، لاتستوفي الموضوع، كما يقول، لكنه لا يرى مفرا من انتقاء ما يراه مهما فيها، لتناول الموضوع. راجع، Charles Taylor, **Le malaise de la modernité**, Traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, les éditions Du CERF. PARIS 1994. p 9 1 -0.

ذلك؛ تواجهنا، نظريا، كحقول دلالية يفضي بعضها إلى بعض[11]، وهذا ما يجعل اختيار الباحث للحقول الدلالية التي يعتبرها أساسية في تحديد ما يراه مهما في الحداثة، اختيارا اعتباطيا، إلى حد ما، يقوم على حسم منهجي إجرائي تمليه طبيعة الموضوع المتناول، أكثر ما يقوم على حسم معرفي صرف. وتواجهنا، تاريخيا، بكونها، أي الحداثة، في حقيقة الأمر " حداثات "، وذلك بحكم خصوصيات التجارب التاريخية نفسها، التي تجعل الحداثة تجربة مجتمعية تنجز في مرحلة تاريخية محدودة، وفي شروط تاريخية محددة. وهو الأمر الذي يفقدها " وحدة النمط "، ويفقد أي تصور لها كمعطى قبلي ثابت، أو النظر إليها كأنها مسلمة خارج التاريخ، قيمته المعرفية.

وانطلاقا من هذه الاعتبارات المنهجية النظرية، سنحاول تقديم بعض ملاحظات نظرية، وبعض حقائق تاريخية، دالة على مفهوم الحداثة كما تجلت في الغرب؛ مركزين في ذلك على ماله دلالة عامة فيها، والمجرد من عينات المعطى التاريخي الخاص؛ ملتزمين، قدر الإمكان، بما له علاقة بموضوعنا؛ أي ببعض مفاهيم الحداثة وقيمها الفلسفية، والسياسية، والإنسانية بشكل عام التي أنجبتها التجربة الحداثية الغربية، ووجدت صداها في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. وذلك بهدف التخلص، منهجيا، من الارتهان إلى ذلك التطابق " الكلي " الوهمي بين المفهوم من جهة وتجسيداته التاريخية في الغرب من جهة أخرى[12]. وبهدف رصد تأثير هذه المفاهيم والأفكار، كما أشرنا في مستهل هذا الفصل، في الفكر الفلسفي العربي.

---

[11] للتدليل على ذلك يمكن الاستشهاد بالملاحظات التي قدمها هابرماس، في التحليل الذي أفرده لمفهوم الحداثة عند شارل بودلير، حيث يرتبط هذا المفهوم عنده، في نظر هابرماس، بدلالة أدبية ودلالة جمالية ودلالة تاريخية، أي عصرية زمنية ـ المتمثلة في الموضة ـ ودلالة أخلاقية ، وانفعالية الخ. أنظر، يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1995، ص 18 - 19.

[12] ولعل وهم التطابق هذا هو ما جعل جان بودريار يكتب أنه " ليست هناك قوانين للحداثة، بل كل ما هنالك هو معالم للحداثة، كما أنه ليست نظرية وإنما منطقا إيديولوجيا للحداثة " أنظر.
Jean Baudrillard **ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS**, EDITEUR A

هكذا يصبح تناولنا لمسألة الحداثة في الفكر الفلسفي العربي تناولا جدليا، كما ذكرنا في الفصل السابق؛ ونعني بالتناول الجدلي هنا، مقاربة خطاب الحداثة في هذا الفكر، من منظور جدل العام والخاص في مفهوم الحداثة نفسه؛ أي باعتباره دليلا نظريا في فهم مدى تجاوب هذا الخطاب مع مجريات تطور التاريخ العربي الملموسة، ومظاهر الحداثة فيه، وليس انطولوجيا قبلية، نخضع لها هذا الخطاب ونجبره على المثول أمام محكمتها.

غير أنه من المفيد، ونحن نسعى إلى تقديم هذه الملاحظـات حـول مفهـوم الحداثة، التوقف قبـل ذلـك، ولـو باقتضـاب، عنـد ولادة الدلالـة اللغويـة والاصطلاحية لكلمة حداثة، في لغتها الأصلية، وتطورها تاريخيـا؛ وإن كانـت مثل هذه الوقفة، كما أشرنا على لسان جون كوتنجهام، ليست ذات قيمة معرفية حاسمة، وليس لها ما يزكيها، من الناحية الأكاديمية، إلا القليل. إلا أننا نعتقد، أنه إذا كانت مثل هذه الوقفة نافلة بالنسبة إلى القارئ الغربي، فإنهـا مهمـة، فـي اعتقادنا، بالنسبة إلى القارئ العربي، ولها ما يسوغها، معرفيا، كما يذهب إلـى ذلك هشام شرابي[13].

PARIS, France S. A. 2002. VOL. 15, article, **MODERNITE**.

ـ ويشير فتحي التريكي إلى هذه المسألة، من وجهة نظر أخرى، بالقول: " لا ترتبط عملية التحديث بمركزية الغرب ومشاريعه الاستعمارية بصفة عضوية كاملة، يعني ذلك أن الغرب رغم نجاحه في تركيز الحداثة على مركزيته لم يكن وحده في تأسيس أركان الحداثة." أنظر، فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1992، ص 27.

(13) ينبه هشام شرابي، بفطنة دالة، إلى الأهمية المعرفية التي تكتسيها عملية استيعاب المصطلح المنقول إلى اللغة العربية من اللغوات الغربية، وهضم معناه ودلالته في لغته الأصلية؛ فبهذه العملية تصبح هذه المصطلحات والمفاهيم المنقولة، كما يضيف هشام شرابي، أداة فكرية ذاتية، وتدخل في أعماق فكرنا النقدي. بتصرف، راجع هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1990، ص 85.

وقفة مختصرة مع الجذر اللغوي
للمصطلح وتطور دلالته

يجد المتتبع للأبحاث الغربية المكرسة للتأريخ للحداثة عدم إجماع واضح حول البدايات التي تعتمد كمؤشرات دالة على ميلادها. ويعود غياب هذا الإجماع، من جهة، إلى تعدد حقولها الدلالية التي طالت كل مستويات الوجود الإنساني وأبعاده الحياتية؛ من بعده " التقني " إلى بعده " الجمالي " ومن مستوى وجوده الاقتصادي إلى مستوى وجوده الفكر والفلسفي[14]؛ كما يعود عدم الإجماع هذا، من جهة أخرى، إلى تباين ترتيب الباحثين أولويات المواضيع التي يتخذونها منطلقا لهم في تناول مسألة الحداثة، والتأريخ لها؛ كموضوع العلم، والتقدم، والحرية، والعقلانية، والعدل، والديموقراطية الخ. ذلك أن أي اختيار لحقل من هذه الحقول الدلالية، أو أي ترتيب تفاضلي لهذه المواضيع، سينجر عنه، ضرورة، تأريخ لزمن من أزمنة الحداثة، ولميلادها خاصة، وهو الأمر الذي نتج عنه اختلاف كبير في تحديد واضح لبداية الحداثة.

غير أن هذا الاختلاف لم يظهر له أثرا كبيرا، بين الباحثين، في تأريخهم لميلاد مصطلح الحداثة، وتطور اشتقاقاته اللغوية والدلالية.

يقول **هابرماس** (Habermas) : " على الرغم من أن ' الحداثة ' (Modernité) بوصفها اسم... استخدمت، بالمعنى الزمني، في وقت متأخر من العصر القديم، فإن الصفة ' حديث ' لم تتخذ شكلا اسميا، في اللغات الأوروبية الحديثة إلا في زمن متأخر جدا. ـ منتصف القرن التاسع عشر تقريبا ـ ولكن

---

(14) يعبر محمد سبيلا عن غياب هذا الإجماع بالغموض الذي يطال مفهوم الحداثة، ويرد أحد أسباب ذلك إلى كون مفهوم الحداثة مفهوما حضاريا شموليا، يطال كل مستويات الوجود الإنساني. أنظر، محمد سبيل، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى دون تاريخ، ص 7.

في مجال الفنون الجميلة "[15]. وهو التأريخ الذي يقدمه هانز روبرت يـوس (Hans Robert jauss) بتفصيل أكثر، حيث يقول: " إذا ما أردنا تثبيت فتـرة لظهور مصطلح الحداثة فإنها ستكون ثورة 1848، وهو ما يجعل الظهور الجديد لهذا المصطلح، يسم بروز وعي آخر للعالم. فكلمة حداثة قد برزت لأول مـرة سنة 1849 في كتاب (Mémoires d'autre - tombe) ، ليتخـذها بـودلار (BAUDELAIRE) علامة على ولادة جمالية جديدة. أما في ألمانيا فإن كلمة وفكرة (Die moderne) قد وضعتا، كموضة، سنة 1887 من قبل أ. **وولف** (E. Wolff) الذي صاغ، في محاضرة قدمها في الجمعية البولونية ' دورش '، عشر أطروحات جديدة لـ ' مبدأ الحداثة '؛ وكان ذلك إعلانا تبشيريا بعهد فنـي جديد. "[16].

وإذا كان هناك تواضع بين المهتمين على اعتبار القرن التاسـع عشـر هـو المجال الزمني الذي تبلور فيه مصطلح الحداثة، وأصبح متداولا بالأقلام والألسن في أوروبا، فإن الجذر الاشتقاقي لكلمة (Modernité)، ونعني بذلك كلمـة (Moderne أو Modern)، يعود إلـى القـرن الخـامس للمـيلاد. فكلمـة (Modernus) اللاتينية، التي تقابلها في اللغة الفرنسية كلمة (Moderne)[17] ، ظهرت لأول مرة " في آخر عشرية من القرن الخامس، خلال الفترة التي كان يتم فيها الانتقال من العصور الرومانية العتيقـة ـ Antiquité ـ إلـى عـالم المسيحية الجديد.

---

(15) أنظر، يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع مذكور، ص 17 - 18.
ـ والتـأريخ نفسـه، تقريبـا، يؤكـده جـون مـاري دومينـاك. أنظـر، Jean - Marie DOMENACH. **APPROCHES DE LA MODERNITE**. COPYRIGHT 1986 ECOLE POLYTECHNIQUE. EDITION MARKETING. P 14.

(16) راجع، Hans-Robert Jauss. **Pour une esthétique de la reception**, traduit de l'allemand par Claude maillaud, Gallimard, paris 1978, p158.

(17) أنظر، ANDRE LALANDE. **VOCABULAIRE** TECHNIQUE ET CRITIQUE DE LA **PHILOSOPHIE**. P.U.F.14° édition. 1983.article, **MODERNE**.

إلا أن كلمة (Modernus)، سواء في مدلولها الجديد آنذاك، أو في مدلولها الأكثر قدما، لم يكن لها، كما يضيف **يوس**، سوى معنى تقني تفرضه جـذورها الإيتيمولوجية، والذي تأخذ هذه الكلمة بمقتضاه معنى الحالية (actualité)[18].

فكلمة (Modernus) مشتقة من (modo)، التي لا تعني فقط ' ما هو في اللحظة '، بل يمكن أن تعني أيضا .... ' ماهو في الساعة الحالية ' ؛ وهو المعنى الذي درج في الألسن الرومانية. إلا أن كلمة (Modernus) تتميز عن بقيـة الكلمات المترادفة الأخرى، الدالة على الحالة الزمنية، بكونها هي وحدها التـي استأثرت بالتدليل على اللحظة الحاضرة، في حاليتها **التاريخية**. وهذا ما جعلهـا تقترن، منذ أواخر القرن الخامس للميلاد، بالدلالة الدينية الجديدة؛ حيـث كانـت تستعمل للدلالة على الأوامر الكنسية المقررة من قبل المجامع الكنسية الرومانية المتأخرة (Admonitiones modernas)، لتمييزها عن القواعـد القديمـة (Antiquis regulis) ... ومع ذلك فإن الأمر الحاسم لم يكن إلا سـنة 500 للميلاد تقريبا، حين اعتبر العديد من ' المعاصرين "، آنذاك، أن الثقافة الرومانية واليونانية وجهاز الدولة الروماني تعد من الماضي[19]. وأصبحت هذه الكلمـة، منذ ذلك الحين، تستخدم ، كما يقول هابرماس، " بهدف التمييز بـين الماضـي الروماني والوثني من جهة، والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضـى زمـن طويل على الاعتراف به رسميا من جهة أخرى."[20]

---

[18] بتصرف، أنظر، H. R. Jauss, **pour une esthétique de la réception**; op.cit. p. 159.
- ذلك أن كلمة حديث، في صياغتها اللاتينية - modernus - مشتقة من ظرف حال هو - modo - الذي يعني ' مؤخرا ' أو ما كان قريب العهد، وهي ذاتها كلمة مشتقة من - modus - التي تعني ' قياس ' أو ' عيار ' ، لذلك فإن كلمة - modus - قد استخدمت منذ البداية للإشارة إلى ما هو جديد. كما استخدم لفظ - modernus - حيتها لتمييز الحاضر الذي أصبح مسيحيا عن الماضي الروماني. أنظر بخصوص ذلك، Alexis Nouss, **La modernité**, Paris, Grancher, 1991. p. 25.

[19] بتصرف، المرجع نفسه، ص 163 - 164.

[20] أنظر، يورغن هابرماس، " الحداثة: مشروع ناقص " ، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي - بيروت، عدد 39، ماي، جوان 1986، ص 42.

ولقد ظل هذا المصطلح يتطور، ويتسع مداوله خارج حدود معناه الديني، حتى شهد أوج شيوعه وانتشاره خلال عهد الملك **شارلمان**، لتمييز الإمبراطورية العالمية الجديدة التي حكمها عن العهود الرومانية القديمة؛ وكان هذا التمييز قد تجلى، بشكل خاص، خلال القرن العاشر للميلاد[21].

أما في فلسفة ذالك العهد وآدابه، وهذا ما يهم بالنسبة إلى موضوعنا، فقد تواصل تخاص الزوج المتضاد قديم / حديث من الارتباط الضمني بذلك التضاد القائم بين العهد المسيحي الجديد والعهود الوثنية القديمة؛ حيث كانت كلمة (moderni) تعني الكتاب والمؤلف المسيحيين وحدهما وصولا إلى الأديب الروماني بوويس (Boèce)، تمييزا له عن كتاب العهود القديمة الوثنيين؛ أي ما قبل المسيحية. وكذلك في الاستعمالات التعليمية والفلسفة، ظلت كلمة (moderni) تبتعد شيئا فشيئا عن العصور القديمة الكلاسيكية. لذلك لم يعد مداول هذا التضاد بين كلمة قديم وحديث يشمل، في القرن الثالث عشر، مثلا، سوى مرحلة قصيرة تفصل بين مدرستين أو جيلين ينتميان إلى نفس العصر[22]. وهكذا صارت كلمة القدماء تطلق، فلسفيا، على أولئك الذين يدرسون برامج السكولاستيك القديمة، أما المحدثون فهم أولئك الذين توالوا بعدهم وأدخلوا الفلسفة الأرسطية في البرامج التدريسية[23].

---

(21) أنظربهذا الصدد، H.R. Jauss, **por une esthétique de la reception**. Op.cit.p160.
ـــ والتأريخ نفسه يؤكده أندري لالاند. راجع، ANDRE LALANDE. **VOCABULAIRE** TECHNIQUE ET CRITIQUE DE LA **PHILOSOPHIE**. Op.cit.p 640.

(22) بتصرف، أنظر، H.R.Jauss, **por une esthétique de la reception**. Op. cit. p 165.
ـ عصر يسميه إرنست بلوخ عصر " مشاجرة الكليات " ، ويقصد بالكليات المدارس الفلسفية، التي بدأت تتصارع، منذ القرن الثالث عشر، بين أنصار الفلسفة الأرسطية وخصومها. راجع، إرنست بلوخ، **فلسفة عصر النهضة**، ترجمة. الياس مرقص، دار الحقيقة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1980، ص 9.

(23) المرجع نفسه.

وليس من شأننا أن نبين هنا تطور هذا الصراع الفلسفي، وصولا إلى نهايته المعروفة بميلاد الفلسفة الديكارتية الحديثة، وإنما يهمنا أن نشير إلى أن، مصطلح '**حديث** '، المضاد تعريفا، وبحكم بنيته المنطقية، لمصطلح ' **قديم** '، قد بدأت دلالته، ومنذ القرن الخامس عشر[24]، تتعارض، تدريجيا، مع ما كان يتحدد به، أي مع المسيحية ورؤيتها الدينية للعالم المضادة للرؤية الوثنية. ومن منطلق هذا التعارض الجديد بين **الحديث والقديم**، ارتسمت أولى معالم النهضة الأوروبية الحديثة، واستمد مفهوم **الحداثة**، أولى مدلولاته الدنيوية اللادينية، ودشن نشأته التاريخية.

نشأة الحداثة

نستعير عبارة " نشأة الحداثة " من جان بودريار(JEAN BAUDRILLARD)، لنقول بلسانه: إن الحداثة كبنية تاريخية وجدلية للتغيير، لم تظهر إلا في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر، ولم تأخذ معناها

---

(24) يرجع معظم المؤرخين بداية العصر الحديث إلى تاريخ سقوط ' بيزنطة ' سنة 1453. وهو التاريخ الذي يرمز عندهم إلى نهاية العالم القديم. إلا أن هذا التاريخ ليس، في واقع الأمر، إلا دلالة رمزية، وتواضع منهجي بين المؤرخين، لتسهيل عملية التحقيب التاريخي. ذلك أن سقوط بيزنطة، بقدر ما هو، في نظر مؤرخي النهضة الأوروبية، مؤشر على نهاية العالم القديم بقدر ما هو، في نظرهم، عامل من عوامل النهضة الأوروبية الحديثة ذاتها. فالنهضة الفنية والأدبية الأوروبية، التي انطلقت في إيطاليا، كان من بين المسهمين فيها العلماء والفنانين الذين فروا من القسطنطينية إلى إيطاليا، بعد سقوط الدولة البيزنطية. راجع بصدد هذا التأريخ، Jean-Marie DOMINACH. **APPROCHES DE LA MODERNITE.** Op. cit.p14.

- وبخصوص إسهامات علماء بيزنطة في النهضة الأوروبية الحديثة. أنظر، إرنست بلوخ، **فلسفة عصر النهضة**، مرجع مذكور، ص 43.

الكامل إلا ابتداء من القرن التاسع عشر[25]. فما هي أولى مدلولات هذه الكلمـة، وما هي مكوناتها التاريخية؟

يعود استعمال كلمة (Modernitas)، كما يذهب **يوس**، إلى القرن الحـادي عشر؛ حيث استخدمت في مراسلة (Berthold Vonder Reichnau) لمجمع كنسي، وأرسلها **غريغوري السابع** إلى روما خلال سنة (1075) للتذكير ببعض تعليمات الآباء التي تناساها الناس في عصره[26]. ولئن كانت أولى دلالات هـذه الكلمة دينية بالأساس، فإنها قد عنت أيضا الفصل بين حدين تاريخيين. الأول هو نهاية العصور القديمة، أما الثاني فهو بداية الزمن الحاضر الـذي يسـعى إلـى ترميم وإصلاح العصور القديمة. هذا بالنسبة إلى أولى مدلولات كلمة 'حداثـة'، أما مكوناتها التاريخية فتعود إلى مرحلة لاحقة من التطور التاريخي، سـتدرك، مستقبلا، من خلال ما نسميه الآن مقومات العصر الحديث ومكوناته التاريخية.

يرجع معظم الباحثين، المهتمين بمسألة الحداثة، بداية تراجع نظرة العصـور الوسطى المسيحية إلى العالم واختفائها، إلى القرن الرابع عشـر؛ فخـلال هـذا القرن أخذت تظهر، بصورة تدريجية[27]، قوى جديدة عملت على تشكيل العـالم الحديث؛ فمن الناحية الاجتماعية بدأت أسس البناء الإقطاعي للمجتمـع الوسـيط في التفكك، نتيجة تشكل طبقة قوية من التجار، الذين تحالفوا مع الحكـام ضـد ملاك الأرض. ومن الناحية السياسية بدأت طبقة النبلاء تفقد حصانتها، نتيجـة

---

(25) أنظـر، **ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS** .op. cit. p 317.

(26) أنظـر، H. R. Jauss, **pour une esthétique de la reception**.op. cit. p 165.

(27) وهذه الصورة التدريجية التي تشكلت بها هذه القوى الجديد، هي التي جعلت فريدريك انجلس يصف حركة النهضة بأنها " أهم انقلاب متدرج عرفه العالم حتى ذلك الحين ". نقلا عن. إرنست بلوخ، المرجع السابق، ص 39.

ظهور أسلحة جديدة، بعد اكتشاف البارود، زادت من قدرة الفلاحين على تهديـد هؤلاء النبلاء في قلاعهم التقليدية[28].

أما من الناحية الفكرية والفلسفية فإن هناك أربع حركات كبرى حددت فتـرة الانتقال هذه، التي امتدت من وقت بدء تراجع العصور الوسطى في القرن الرابع عشر، حتى الانعطافة الكبرى في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

أولى هذه الحركات هي **النهضة** (**La Renaissance**)، وهي الحركة التي ظهرت بوادرها الأولى في إيطاليا، في نهاية القرن الرابع عشر، كحركة فنيـة أدبية، بالأساس[29]، لتمتد بعد ذلك إلى باقي أنحاء دول أوروبا الغربية؛ ولأنهـا حركة عنت ـ كما يدل عليها المعنى اللغوي للكلمـة ـ معنـى **الإحيـاء**، أو ، بالمعنى الحرفي، **الميلاد الجديد**، فقد اقترنت بدايتها بإعادة بعث الفن القـديم ـ الإغريقي والروماني ـ في مجال العمارة، والنحت، والرسـم الـخ، وبإعـادة الاعتبار للبعد الطبيعي في هذه الفنون، وفتح المجال من جديد لتقليـد الطبيعـة

---

[28] أنظر، برتراند رسل، **حكمة الغرب**، ترجمة. فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، الجزء الثاني، عدد 72، ديسمبر 1983، ص 17.

ـ بخصوص تطور صناعة البارود، والمعادن المستعملة في صناعة الأسلحة، في عصر النهضة، أنظر، جون ديزموند برنال، **موجز العلم في التاريخ**، ترجمة وإعداد. سعد الفيشاوي، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1982، ص 91.

[29] وقد تجلت بوادر هذه النهضة أول ما تجلت، في مجال الأدب، مع الشاعر الإيطالي الكبير **دانتي** (1321 – 1265 . **DANTE**)، والشاعر الأديب **بترارك** (**PETRARCH** 1304 -1374)، وثالث الثلاثة المؤسسين للنهضة الأدبية الإيطالية، في القرن الرابع عشر، **بوكاشيو** (**BOCCACCIO** 1313 - 1375) . أما في الفنون التشكيلية، وفن التصوير خصوصا، فقد ارتبطت مظاهرها الأولى بالفنان **جيوتو** (**Giotto** 1266 – 1337) ، وفي النحت والرسم والعمارة، ارتبطت هذه النهضة الإيطالية بإعادة إحياء فن التجسيد أو التشكيل، الذي حرمته المسيحية، والذي تبدو من خلاله المرئيات مجسمة، كما هي في الطبيعة، وكان في طليعة هذا الفن ثلاثة فنانين معروفين هم: **ليونـاردو دافنشـي** (**LEONARDO DA VINCI** 1452 -1519)، و**رفاييل** (**RAPHAEL** 1483 – 1520)، و**ميكلانجلو** (**MICHELANGELO** 1475 – 1564) راجع بصدد هذه المعطيات، لويس عوض، **ثـورة الفكر فـي عصر النهضـة الأوربيـة**، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى 1987، ص 27، 55، 63، 106، 182 - 209،201.

والحياة، والإبداع منهما إبداعا خلاقا، دون اعتبار لتهم الشرك والردة [30]، التـي جردت فنون القرون الوسطى المسيحية من هذا التقليد وهذا الإبداع، وأفرغتهـا من قيمها الدنيوية. ولذلك فقد اقترنت هذه النهضة الفنية والأدبية المبكرة بالعودة إلى المثل العليا الدنيوية للحياة، التي اكتشفوها في الحضارة الإغريقية والرومانية وفنونهما.

وهكذا بدأت هذه المثل الفنية والأدبية الدنيوية تنتشر، تدريجيا،، في أوسـاط الناس، وأصبحوا " يزدادون إحساسا بالجمال وبأهمية المؤلفات القديمة الأساسية، ويزدادون قناعة بأنهم يعيشون في عصر جديد شديد الاختلاف عن العصر الذي سبقه " [31]؛ أي عصر القرون الوسطى المسيحية وتراثه الكنسـي. ومـن هـذا الجديد الأدبي والفني استمدت الحداثة أحد مكوناتها في القرنين الخامس والسادس عشر، ودل به على التضاد الجديد بين مفهومي **الحديث والقديم** في مجال الفـن والأدب.

وقد امتد هذا الإحساس الجديد بالمثل العليا الدنيوية إلـى ' الإنسـان' نفسـه، وبروزه كقيمة عليا في الوجود؛ فبينما كانت الاهتمامات اللاهوتية تسود الحيـاة الفكرية والروحية في القرون الوسطى المسيحية، أصبح مفكرو النهضـة أكثـر اهتماما بالإنسان وكرامة فكره[32]. ومن هذه الحقيقة أخـذت الحركـة الثقافيـة

---

(30) قارن ذلك في، المرجع نفسه، ص 183.
ـ وأيضا في، س . درسدن، **الحركة الإنسانية والنهضة**، ترجمة. عمر شخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1972، ص 177 - 178.
(31) راجع، س . درسدن، المرجع السابق، ص 178.
(32) قارن ذلك في، **بديع الكسم ـ دراسات فلسفية وفكرية**، إعداد وتقديم أحمد عزت السيد، مرجع مذكور، ص 77.
ـ وليس مصادفة أن تحمل خطبة بيك دو لا ميروندول (Pic de la Mirandole 1463 - 1494) التي عدت، من قبل مؤرخي النهضة الأوروبية، بيان النزعة الإنسانية الأول، عنوان ' خطبة في الكرامة الإنسانية'. راجع بخصوص ذلك، س. درسدن، المرجع السابق، ص 9.

الجديدة اسم النزعة أو" الحركة الإنسانية" Humanisme [33]، التي كانت ثـاني الحركات الكبرى المؤثرة في المرحلة الانتقالية الممهدة للعصر الحديث.

ومع أن هذه الحركة لم تحدث تأثيرا مباشرا في الحياة العامة، مثلما أحدثتـه حركة النهضة الأدبية والفنية، بل اقتصر مجال تأثيرها على المفكرين والباحثين والسياسيين، إلا أنها كانت الحركة الأعمق نقدا لتراث القرون الوسطى، والأكثر تمردا " على سيطرة العقلية المدرسية في العصر الوسيط والأكثر استلهاما للثقافة القديمة عند اليونان والرومان"[34]. إنها إذن، كما يقول أحد المهتمين، في دفعتها الأصيلة " إيمان بالإنسان في استقلاله الفردي وحريته العقلية ثم محاولة لتكـوين هذا الإنسان "[35]، ولكنه تكوين في شـروط تاريخيـة، اجتماعيـة واقتصـادية وسياسية وإنسانية جديدة، ومن نخبة فكرية جديدة.

ذلك أن نشاط هذه الحركة الإنسانية لم ينشأ من فراغ تاريخي، بل من صراع واضح مع قوى إقطاعية، أصبحت رؤيتها الكنسية للإنسان والحياة غير ملائمـة لطموح الطبقة البورجوازية المتوسطة الصاعدة[36] ورؤيتهـا الجديـدة للحيـاة والإنسان. ولذلك كان نقدها للتراث الكنسي السابق مقرونا باعتباره مسؤولا عن عصور الظلمة (L'obscurité)، وعن انتهاك كرامة الإنسـان، "والتضـحية بحريته في سبيل تجسيد قوة الكنيسة الروحية في دولة دينية شاملة"[37]. فقد أدى النمو الاقتصادي النقدي المتزايد، المرتكز إلى تعاظم نشاط الاقتصـاد النقـدي والحرفة والتجارة، إلى نشوء **المـدن** وتوسعها. وبنتيجة هذا التطور حلت الطبقة

---

[33] مصطلح " يطلق من حيث المبدأ على مثقفي عصر النهضة المتخصصين في الآداب اليونانية القديمة... وقد تطور المصطلح في الفلسفة ليدل على الفكر الذي يجعل من الإنسان معيار المعرفة والحقيقة ". أنظر، ألان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة. أنور مغيث، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، طبعة 1997، ص 272.

[34] أنظر، **بديع الكسم ـ دراسات فلسفية وفكرية**، المرجع السابق، ص 77.

[35] المرجع نفسه.

[36] راجع، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، مرجع سبق ذكره، ص 25.

[37] المرجع نفسه.

الوسطى الكبيرة من البرجوازيين محل الكنيسة في قيادة **مجتمع المدن**. وبقدر ما عظمت قوة المال والتجارة أخذ دور المتمولين والتجار في السياسة والاجتماع يزداد يوما بعد يوم. وفي ظل هذه الشروط نشأت روح جديدة تبدي اهتماما متزايدا بحياة الإنسان الدنيوية وترفض الزهد والتقشف، وتعتبر مطالب الجسد خيرا لا إثما[38]، كما كان سائدا في العصور الوسطى.

وكل هذا " أدى إلى ثورة على الأخلاق المسيحية الكنسية، فحل محل المحبة الفرح بامتلاك الإنسان لقواه واستخدامه لها، وحلت الحرية والمسؤولية محل الخضوع لإرادة الله، كما صورتها الكنيسة؛ كما حل البحث الجرئ اليقظ محل الإيمان، وأصبح الإنسان بخلاف سائر المخلوقات الموجود الذي يحدد طبيعته بامتلاكه لإرادته الحرة وثقته بنفسه."[39]

ولتعميق الهوة الفاصلة بين هذه الروح الإنسانية الجديدة الناشئة والمفهوم المسيحي الكنسي للإنسان[40]، رجع أصحاب هذه النزعة الإنسانية إلى العهد الإغريقي والروماني القديم؛ وذلك من أجل إعادة الاعتبار لقيمة الإنسان الدنيوية والطبيعية التي اكتشفوها في هذا العهد، كما بلورها الكتاب الإغريق واللاتينيون، وإعادة إحيائها، وتكييفها مع الشروط التاريخية والإنسانية الجديدة.

وهكذا، وكما أصبح، العهد الإغريقي والروماني **الأبعد** زمنيا، **أقرب** إلى الأذواق والإحساس بالحياة والجمال، عند أصحاب النهضة الأدبية والفنية، كذلك

---

(38) يشير بعض المهتمين بتطور الحركة الإنسانية في أوروبا، إلى أن مظاهر هذه الحركة قد بدأ التعبير عنها، في الفترة الأخيرة من العصر الوسيط ، من خلال انتشار أغاني تمجد التمتع الصريح بالحياة وملذاتها ، ونشوء أدب يصور خيرات الحياة المختلفة وملذاتها. قارن ذلك في ، نايف بلوز المرجع نفسه.

(39) راجع، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 26.

(40) هوة يحددها محمد سبيلا " بالانتقال التدريجي من المفهوم المسيحي عن الإنسان ككائن روحي منفتح على العالم الآخر إلى الإنسان ككائن حي متطور، سمته الأساسية أنه كائن رغبة ودوافع غريزية" . راجع، محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2000، ص 102.

أصبح هذا العهد الأبعد **أقرب** تفكيرا وذهنا وإنسانية، عند أصحاب النزعة الإنسانية، من أفكار العصر الوسيط المسيحي وتصوره للحياة والإنسان. وهذا هو تحديدا معنى النهضة (La Renaissance) في نزعتها **الإنسانية**؛ المكون التاريخي الأساسي الثاني لمفهوم الحداثة.

وإذا كان المثل الأعلى للنهضة في نزعتها الإنسانية قد اعتمد على إعادة الاعتبار لجميع القدرات الطبيعية الإنسانية، فإن ' المثل ' الأعلى لهذا المذهب الإنساني قد تسرب، كما يقول يوسف كرم، إلى " المسيحية نفسها، وأخذ يعمل على تقويضها من الداخل"[41]. ولذلك فإن حركات الإصلاح الديني، التي ظهرت في أعقاب النهضة، قد قامت على مبدأ " إعادة فتح باب الاجتهاد في الدين على أساس إحلال العقل محل النقل، وإلغاء احتكار الكهنة كمفسرين للوحي وإلغاء دور الأولياء كوسطاء بين الناس والله"[42].

فهذه الحركات الإصلاحية الدينية، التي قاد أهم حركاتها المصلح مارتن لوثر (M. Luther 1483 -1546) قد سارت في نفس الاتجاه المشجع على التمرد على السلطات التقليدية، الدينية. فقد " كافح لوثر البابوية ودعا إلى إصلاح ديني ينهي امتيازات البابا وعصمة المجامع الكنسية"[43] ويعمل على مناهضة الكاثوليكية وإدانة طفيلية الإقطاعيين والكهنة. " فما كانت البروتستانتية في البدء إلا ' احتجاجا على الغفرانات' ودعوى إصلاح في الإدارة الكنسية والعبادة [ثم تطورت إلى الجهر بقيام الدين] على ' الفحص الحر'، أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية"[44]. ومن أهم الأفكار التي أبرزها لوثر في

---

(41) أنظر، يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار القلم ـ بيروت، دون طبعة، دون تاريخ، ص 6.

(42) أنظر، لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية**، مرجع سبق ذكره، ص 228.

(43) راجع، نايف بلوز، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، المطبعة الجديدة ـ دمشق، الطبعة الأولى 1986، ص 51.

(44) أنظر، يوسف كرم، المرجع السابق، ص 6 - 7.

هذا المجال، " الحرية المسيحية الإنجيلية، وإلغاء الرقابة الكهنوتية على العقيـدة، وتأسيس الأخلاق على الوجدان"[45]، والرفع من قيمة الإيمان الشخصي الداخلي فوق المظاهر الخارجية للدين[46].

إلا أن أهم ما أفضت إليه حركة الإصلاح الديني في أوروبا، انتشار المـذهب البروتستانتي (Protestantisme) في الكثير من دولها، وتقبلها لقيمـه الدينيـة الجديدة، التي لخصها أحد المهتمين بالموضوع، في ما أبرزته هذه الحركة مـن " أهمية ضبط النفس والعقل والأخلاق والطهارة والاعتدال والتوفير والدقة والمبادرة الفردية في حياة الإنسان"[47]. وهي القيم الدينية المتفقة، في جوهرها، كما يـذهب ماكس فيبر، مع روح التطور الاقتصادي الرأسمالي الناشئ[48].

ومما زاد في انتشار حركة الإصلاح الديني اللوثرية في أوروبـا، تمييـزه الإنجيل من القانون؛ حيث سوغ بهذا التمييز " استقلال الدولـة عـن المؤسسـة الدينية، والتخلي عن الوصاية الكهنوتية على العالم، وفصل الإيمان عـن العـالم

---

[45] نايف بلوز، المرجع نفسه.

[46] بتصرف، راجع، إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة. جورج طرابيشي، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1983، الجزء الثالث، ص 273.

[47] راجع، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، مرجع مذكور، ص 27.

[48] لمزيد من التفصيل حول هذه القيم، والأخلاق البروتستانتية عموما، وعلاقتها بنشأة وتطور الرأسمالية في أوروبا، راجع، ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة. محمد علي مقلد، منشورات مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة ، دون تاريخ، ص 184 ـ 185.

ـ راجع أيضا شرحا مفصلا لهذه العلاقة في، جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة. جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الولى دون تاريخ، من ص 99 حتى ص 102.

والفلسفة. مما قوى الاتجاه إلى تكوين أيديولوجيا التحرر الأرضي الـدنيوي"[49] التي كانت تعكس طموح الطبقة البورجوازية[50] ورؤيتها الجديدة للحياة.

وبهذا التأثير في مجرى الحياة الدينية والفكرية والأيديولوجية الأوروبية، فـي القرن السادس عشر، شكلت حركة الإصلاح الديني أحد المكونـات التاريخيـة الكبرى لفترة انتقال أوروبا إلى العصر الحديث، ومقوما مـن مقومـات حداثـة عصر النهضة.

أما رابع الحركات الكبرى، المكونة لحداثة عصر النهضة، فهي الحركة العلمية التي أفرزتها عملية إحياء الدراسات التجريبية، فقد " تم في عصر النهضة وضع أسس العلوم الطبيعية والفيزيائية الحديثة. وبدأت هذه العلوم تنزع إلـى إدخـال اطراد على سير الطبيعة عبر إجراء التجربة بطريقة منهجية منسقة"[51]؛ وبـدأ بذلك حقل السيطرة على الطبيعة يتوسع إلى أقصى حد. "وفي حين اقتصر هدف السلوك الفكري في القرون الوسطى على معرفة معنى العالم والحياة وغايتهمـا، وبالتالي بذل كل جهوده تقريبا من أجل تأويل الوحي ....فقد شرع رجال النهضة بالتساؤل، ليس عن الهدف المتعالي المراد استخلاصه من التقليد المأثور، بل عن أسباب ما يحدث في الدنيا، وهي أسباب تنبغي البرهنة عليها بواسطة الملاحظـة الحسية"[52].

---

[49] أنظر، نايف بلوز، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، مرجع مذكور، ص 52.
- من المعروف أن حركة الإصلاح الديني الأوروبية، قد انتهت إلى بروز عدد من الكنائس البروتستانتية القومية، وهو الأمر الذي كان يتماشى وتطلع القوى البورجوازية الأوروبية إلى تكوين دولها القومية، على أنقاض الدويلات الإقطاعية. أنظر بصدد نشأت هذه الكنائس القومية، وملابساتها السياسية، يوسف كرم، المرجع السابق، ص 7.

[50] الأمر الذي جعلها ، أي البورجوازية الأوروبية الناشئة، تعتنق مذهب لوثر وكالفن في الإصلاح الديني. أنظر بصدد ذلك، جون ديزموند برنال، **موجز العلم في التاريخ**، مرجع مذكور، ص 96.

[51] أنظر، ماكس هوركهايمر، **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**، مرجع سبق ذكره، ص 11.

[52] المرجع السابق.

ولئن كانت هذه النقلة، من الاهتمام بغايات الأشياء إلى الاهتمام بأسبابها، ليست وليدة فراغ تاريخي وعلمي، بل كانت في بدايتها نتيجـة اكتشـاف الأوروبيـين تراث العرب واليونان العلمي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر[53]. حيـث بدأ الميل إلى " الدفاع عن العلوم العربية واليونانية من قبل علماء وفلاسفة أخذوا على عاتقهم محاربة التقاليد الكنيسية معتمدين على الشـرق بقطبيـه اليونـاني والعربي"[54]، إلا أن هذا الاتصال بعلوم العرب واليونان، الذي قاد إلى اكتشاف ماهو عقلي وعلمي وفلسفي في الحضارتين اليونانية والعربية الإسلامية، وإلـى نقد تقاليد القرون الوسطى المسيحية العلمية والفلسفية وتجاوزها به، ما لبـث أن قاد إلى نقد هذا التراث العلمي العربي واليوناني نفسه وتجاوزه[55]. أي أن هـذا الاتصال بعلوم العرب واليونان، الذي دام قرنين كاملين، كان مرحلـة انتقاليـة مهدت إلى دخول أوربا عصرها العلمي الحديث.

وهكذا فخلال القرنين التاليين، أي القرنين الخامس عشر والسادس عشـر، " حدث تقدم هائل في ميادين علمية متعددة، من أهمها إعادة اكتشاف نظام مركزية الشمس على يد كوبرنيكوس "[56]، وأصبحت "أغلب المباحث العلمية، المتمايزة، خاصة الفيزياء والفلك والفيسيولوجيا"[57]، إبان هذين القرنين، مباحث تقوم على مبادئ التجربة العقل، وممثلة في مجموعة من الباحثين والمعلمين والمختبـرات

---

[53] أنظر معنى ذلك في، كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة. شوقي جلال، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد82، أكتوبر 1984، ص 131.

ـ راجع أيضا، بخصوص مستجدات هذين القرنين العلمية والفلسفية، في أوربا، عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة المطبوعات ـ الكويت، ودار القلم ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1979، ص 87 وما بعدها.

[54] أنظر، فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مرجع سبق ذكره، ص 29.

[55] يقدم جون ديزموند برنال مثالا معبرا، عن عملية العودة والتجاوز هذه، حين يشير إلى الحادثة التي قام بها أشهر أطباء وكيميائي عصر النهضة باراسيلوس (1493 ـ 1541) ، الذي خرج إلى السوق ليحرق أمام الناس كتب جالينوس وابن سينا في الطب، التي اعتمد مراجع في الطب تجاوزت بها أوروبا، طب القرون الوسطى المسيحية، معلنا بذلك تجاوز هذا الطب الكلاسيكي. أنظر، جون ديزموند برنال، **موجز العلم في التاريخ**، مرجع مذكور، ص 92.

[56] راجع، برتراند رسل، **حكمة الغرب**، مرجع مذكور، ص 19.

[57] أنظر، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 127.

والمجموعات ووسائل تبادل المعلومات والأفكار - أي باختصار، يمكن القول : تيسرت بيئة اجتماعية وفكرية ملائمة لتقدم العلوم -[58] وإن لم تكن هذه البيئـة مثالية، دينيا وسياسيا[59]، إلا أن القرن السادس عشر عرف تألق علمـاء مثـل جوردانو برينو، وكبلر، وغاليليوغاليلي، وجهرهم بحقائق علمية رياضية وفلكية تدعم نظرية كوبرنيكوس الجديدة[60]. أما القرن السابع عشر فلم يكـن " قـرن العباقرة فحسب من أمثال نيوتن وهارفي وديكارت وباسكال، بل كان أيضا قرن تأسيس الجمعيات العلمية الكبرى مثل الجمعيـة الملكيـة البريطانيـة (1660) وأكاديمية العلوم الفرنسية(1660) ..وظهور مئات الباحثين النشطين خلال هذا القرن ممن كانت تؤلف بينهم جمعياتهم العلمية ونشراتهم ونظام مراسلتهم، وقـد بلغ العلم بهذا كله سن الرشد كنشاط اجتماعي"[51].

ولأن هذه الحركة العلمية الجديدة قد دفعت بأعلامها نحو قطيعة شبه كاملة مع فكر العصور الوسطى، وأحدثت انقلابا واضحا في أسـس وآليـة المـنهج العلمي، باعتمادها التجربة والاستقراء منهجـا فـي علـوم كثيـرة وإدخالهـا الرياضيات والهندسة والميكانيكا مقياسا ليقين المعرفة على علـوم أخـرى[52]، وجعلت، بذلك، دراسة الطبيعة وعلومها أمرا جديرا بالاحترام[53]، فقد كان مـن

---

(58) بتصرف، المرجع نفسه.

(59) نقصد بذلك دور الكنيسة، والسلطة الإقطاعية المتحالفة معها، في رفض النتائج العلمية التـي لا تتماشى ومعتقدات الكنيسة، وتكفير أصحابها وإجبارهم على التراجع عن حقائقهم العلميـة - مثال غاليلي وغيره - أو إعدامهم حرقا - مثال سافونارولا وجوردانو برينو الخ.

(60) بتصرف راجع، لويس عوض، المرجع السابق، ص 241 ، ص 273.

(51) أنظر، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 127.

- والظاهر أن هناك عدم دقة في تحديد تواريخ ظهور هذه الجمعيات والأكاديميات؛ فهنـاك من يرجـع تـاريخ تأسـيس الجمعيـة الملكيـة البريطـانيـة إلـى عـام 1662، والأكاديميـة الفرنسـية إلـى 1666. للمزيد من المعطيات حول ظهور الجمعيات العلمية وأكاديميات العلوم، ومراسلات العلماء بعضهم فـي مـا يخص أبحـاثهم ومكتشفاتهم، فـي القرنين السـادس عشر والسـابع عشر، أنظر، فؤاد زكريـا، **التفكيـر العلمـي**، سلسـلة كتـب عـالم المعرفـة - الكويـت، عـدد 3، مـارس 1978، الطبعة الثالثة 1988، ص 170 - 171.

(52) أنظر ، غانم هنا، " النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير"، مجلة، **عالم الفكر**، الكويت، عدد 3، المجلد 29، مارس 2001، ص 9.

(53) أنظر، كرين برينتون، المرجع نفسه، ص 131.

الطبيعي أن تظهر لهذه العلوم فلسفتها، أو على الأقل منهجا وهدفا. " وهذا هو ما تحقق بالفعل خلال هذين القرنين وبخاصة على يد فرنسيس بيكون"[54] الذي ضمن مبادئ هذا الاتجاه العلمي الجديد وفلسفته في كتابه ' الأورغانون الجديد'، الذي هدف به إلى نشر منافع الاستقراء والتجربة في " الكشف عن قوانين الطبيعة ووضعها في خدمة الإنسان"[55].

وكما وجدت البورجوازية الأوروبية في الحركة البروتستانتية وقيمها ما يتماشى وطموحاتها السياسية والأيديولوجية، كذلك وجدت هذه البورجوازية في الحركة العلمية الجديدة وفلسفتها ما يعزز رؤيتها النفعية للطبيعة والحياة. فحين " يعلن فرنسيس بيكون أن 'العلم قوة' ويجهد العلماء في الاكتشاف والابتكار ويتحقق صدقها بطرق التطبيق، ويتحول بعضها إلى أدوات إنتاج مادي، عندئذ تأكد للجميع أن 'العلم قوة' وأن القوانين العلمية لا تقام إلا على أساس واقعية حسية ونافعة"[56]. وبهذا المنطق التجريبي الذي كرسه هذا الاتجاه العلمي الجديد، أصبح اليقين مقرونا بما تثبته التجربة وما يأتي بمنفعة. وهو المنطق المساير، في جوهره، لتطور الحياة الاقتصادية الرأسمالية وأيديولوجيتها، القائمة على مبدأ المنفعة.

ومن هذه المستجدات العلمية ومنهجها، التي شهدها القرنان السادس عشر والسابع عشر، تشكلت الحركة الرابعة الكبرى المؤسسة للعصر الحديث.

وإن كانت هذه الحركات الأربع الكبرى السالف ذكرها قد شكلت أساس العصر الحديث، ومكوناته الكبرى، فإن قرون عصر النهضة الثلاثة، قد شهدت، إلى جانب هذه الحركات ، ـ ونتيجة لها أيضا ـ مستجدات فكرية وسياسية

---

(54) المرجع نفسه.
(55) غانم هنا، المرجع نفسه، ص 11.
(56) أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 9.

واكتشافات علمية وجغرافية، كان لها أثرها في هذا العصر، أهمها: تشكل اللغات القومية الحديثة في أوروبا وولادة آدابها؛ وتشكل حركات الاستقلال القومي والوحدة القومية فيها؛ بروز فكرة الحق الطبيعي وحلولها محل فكرة الحق الإلهي، تفكك أسس النظام الإقطاعي، اختراع المطبعة وحلول الطباعة محل النسخ اليدوي، اكتشاف أمريكا وغيرها من بقاع العالم المجهولة[57]، إلى غير ذلك من التغيرات التي أسهمت في رسم الحدود الفاصلة بين عالم القرون الوسطى الأوروبي والعصر الحديث.

إلا أن الذين أعادوا حفر الهوة الفاصلة بين **القديم والحديث**، أي بين عالم القرون الوسطى والعصر الحديث، وتعميقها، وأعطوا **الحداثة** مفهومها الذي ظلت تعرف به إلى اليوم، كانوا فلاسفة عصر التنوير، إبان القرن الثامن عشر. وذلك من خلال تجذير تراث الحركة الإنسانية وعقلانيتها، وفلسفة الحركة العلمية واستثمار نتائجها.

عصر التنوير والحداثة

ويمكن اعتبار حداثة إنسانويي النهضة (les humanistes) ترجمة تاريخية لإحساسهم الحاد بحجم الهوة التي تفصل وعيهم بحقيقة الإنسان والمجتمع والتاريخ عن وعي السابقين عليهم من مفكري القرون الوسطى. كما يمكن اعتبار تطور الحركة العلمية وتبلور المنهج التجريبي 'البيكوني' قطيعة مع منطق أرسطو، و مع النزعة التأملية التي طبعت العلم اليوناني القديم.

---

[57] بتصرف، أنظر بخصوص هذه المستجدات والاكتشافات ، لويس عوض، المرجع السابق، ص 228 - 229.

فلقد استمر هذا التصور الإنساني النزعة يتبلور، طيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر، في شكل مفاهيم حول النهضة والحداثة، وفي صيغة وعي بمفهوم جديد **للتقدم** ارتسمت معالمه بوضوح خلال القرن الثامن عشر[58]. فقد خلق هذا التصور النهضوي الإنسانوي الجديد فرزا حادا في أوسـاط النخـب الفكريـة والثقافية الأوروبية، والنخبة الفرنسية منها بوجه خاص، بين ما أضحى يسـمى بالمحدثين والقدامى[59]؛ حيث اعتنق المحدثون **نزعة التقدم** التي بدأت معالمهـا تلوح في الأفق مع ثورة كوبرنيكوس وكوسموسه الجديد، وعقلانيـة ديكـارت، وتجريبية فرنسيس بيكون، التي حلت تدريجيا، على التوالي، محل الكوسـموس البطليمي[60] القديم، والعقلانية الأرسطية، والنظرة التأملية التي طبعـت العلـم اليوناني وعلم القرون الوسطى[61]. ذلك أن هذه الثورة العلمية لم تكـن مؤشـرا على تطور علمي محض، بل إيذانا بميلاد عقلانية جديدة ستصير، في القـرنين السادس عشر والسابع عشر، أساسا لفلسفة وعلم خاصين بها[62]؛ سيشكلان مـع

---

(58) يقول جون هرمان رندال بهذا الخصوص: " توصل الناس في ذروة عصر التنوير إلى مفهوم عن التقدم لا يعتبر محض حركة انسانية وإنما يعتبر مجرى كبيرا كونيا في اندفاعه ومداه ". أنظر، جون هرمان رندال، **تكوين العقل الحديث**، ترجمة. جورج طعمة، دار الثقافة - بيروت، دون تاريخ، الجزء الثاني، ص 113.

- والمعنى نفسه يذهب إليه نايف بلوز قائلا: " في القرنيين السابع عشر والثامن عشر برزت حركة التنوير العقلي بوصفها استمرارا وتطويرا للنزعة الانسانية وتعبيرا عن مستوى أرقى من مطامع البرجوازية في التقدم في مرحلة صعودهه. أنظر، نايف بلوز، **تاريخ الفكر الإجتماعي**، مرجع سبق ذكره، ص 53.

(59) راجع بخصوص هذه التسمية وملابسات ظهورها، تاريخيا، في فرنسا. HENRI LEFEBVRE, **Introduction à la modernité**, Paris, LES EDITIONS DE MINUIT,1962,p169.

(60) نسبة إلى بطليموس، الفلكي الإغريقي المعروف، ونظامه الكوني القائم على فكرة ثبات الأرض ومركزيتها، ودوران الشمس حولها. وهو النظام الكوني الذي ظل سائدا حتى ثورة كوبرنيكوس (1473 - 1543) الفلكية، في مطلع القرن السادس عشر، التي أثبتت عدم ثبات الأرض ولا مركزيتها ودورانها حول الشمس عكس ما كان يعتقد. أنظر تفاصيل حول ذلك في، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، مرجع مذكور، ص 30 - 31.

(61) بخصوص موقف فرانسيس بيكون من علم اليونان التأملي ومهاجمته له، أنظر، حبيب الشاروني، **فلسفة فرنسيس بيكون**، دار الثقافة - الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1981، ص 24 - 25.

(62) هذا ما تؤكده جل المراجع المتعلقة بهذا الموضوع. أنظر، على سبيل المثال، إيسايا بيرلين، **عصر التنوير - فلاسفة القرن الثامن عشر**، ترجمة. فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة

مطلع القرن الثامن عشر، مدخلا لعصر جديد هو **عصر التنوير**؛ مرجع الأزمنة الحديثة الفلسفي والعلمي.

وقد تجلى هذا التطور العلمي والفلسفي، في القرن السابع عشر، أكثر ما تجلى في نظريات نيوتن الفيزيائية وفلسفة جون لوك التي عبرت، كل واحدة منها في ميدانها الخاص، عن الفكرة الأساس التي توجت نمط تفكير القرن السابع عشر، وحضرت الأذهان لعقلانية عصر التنوير ونظرته الجديدة إلى الكون[63] والإنسان؛ الفكرة التي كان مؤداها " الاعتقاد بأن البشر جميعا يمكنهم أن يبلغوا على هذه الأرض قدرا من الكمال"[64]. فقد " استطاع نيوتن أن يصل إلى الكمال بحساب التفاضل والتكامل، وأن يقدم قانونه الرياضي الهام عن العلاقة بين الكواكب وقوانين الجاذبية، وهي إنجازات بدت لمعاصريه كافية تماما لتفسير كل ظواهر الطبيعة، وأن توضح على الأقل كيف يمكن فهم كل هذه الظواهر بما في ذلك سلوك الإنسان. وأخرج لوك مناهج الاستدلال الواضح البسيط من متاهة الميتافيزيقا.....وجعل منها امتدادا للحس السليم. [وتم الاعتقاد] أنه دل الناس على السبيل التي يمكنهم بها أن يطبقوا نجاحات نيوتن على دراسة شؤون الإنسان. وهكذا استطاع نيوتن ولوك معا أن يغرسا ويؤكدا هاتين الفكرتين الهامتين، الطبيعة والعقل، وكان موقعهما بالنسبة لعصر التنوير مثل موقع فكرة النعمة الإلهية أو فكرة الخلاص أو التدبير الإلهي عند المسيحية التقليدية".[65]

السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1980، ص ص12 ـ 13. أنظر أيضا، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 30.

[63] بتصرف أنظر، كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة. شوقي جلال، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 81، أكتوبر 1984، ص 169.

[64] المرجع نفسه.

[65] المرجع السابق، ص 169 ـ 170.

ـ ويعبر إيسايا بيرلين عن الأفق العقلي وروح التفاؤل الذي خلقته نظرية نيوتن وفلسفة جون لوك ودفيد هيوم وأثره في عصر التنوير بالقول: " فقد بدا كل شيء لهم أوضح بكثير مما بدا لأي كان... وقد اعتقدوا بأن ما حققه العلم في مجال العالم المادي يمكن تحقيقه في مجال العقل، بالإضافة إلى مجال العلاقات الاجتماعية والسياسية. فكما أن نيوتن أوضح، بشكل لا يقبل الشك، المنهج العقلي الذي يقوم عليه العالم المادي، والذي كان لوك وهيوم، وأتباعهما الفرنسيون في سبيل تفسير العوالم الداخلية للتفكير، والانفعالات، فقد أملوا بإمكانية فعل ذلك أيضا في المجال

صحيح أن " أكثر فلاسفة التنوير تأثرا بالعقلانية باسم العلمية في انجلترا هو دافيد هيوم، كما أنه الأشد تأثيرا على المستنيرين في فرنسا، وهو الذي أفاق كبير الفلاسفة الألمان، ايمانويل كانت، من سباته، كما يعترف كانت نفسـه"[66] إلا أن فكر لوك يبقى الأكثر تأثيرا في فلسفة التنوير الإنجليزية، والأكثر حظـا " مـن الانتشار في البر الأوروبي منذ مطلع القرن الثامن عشـر"[67]، بـل إن حركـة التنوير، أو " حركة التحرير الكبرى التي سادت أوروبا في القرن الثامن عشر ـ لم تكن سوى امتداد طبيعي لفلسفة لوك ـ تلك الفلسفة التي كانـت تقـوم علـى احترام القيم الإنسانية والحرية والفردية سواء في الدين أو فـي الفكـر أو فـي السياسة"[68] .

ولئن كانت أسباب ظهور هذه الفلسفة التنويرية في انجلترا غير بعيـدة عـن النتائج الفكرية المرافقة لتطور الحركة العلميـة فـي أوروبـا عمومـا، مـن كوبرنيكوس إلى إسحاق نيوتن، وبخاصة من الناحية المنهجية، حيث كان تـأثير مناهج علم الفيزياء والرياضة ـ وهي مناهج استنتاجية بالأساس ـ قويـا فـي المحاولات الهادفة إلى إقامة علم الإنسان الجديد في نهاية القرن السـابع عشـر وبداية القرن الثامن عشر ، على يدي جون لوك وديفيد هيوم؛ " وكان يؤمـل ـ

الاجتماعي. ...وهكذا فإن المثل الأعلى لخلق مجتمع عادل عدلا تاما وخير كل الخير، ومكتف بنفسه اكتفاءا تاما لم يعد أملا طوباويا". راجع، إيسايا بيرلين ، المرجع السابق. ص 27 ـ 28. أما من الناحية المعرفية البحت فإن نظرية تداعي الأفكار في العقل هي نظرية ميكانيكية مطابقة لنظرية الجاذبية عند نيوتن،" حيث يقوم تداعي الأفكار في العقل بنفس الوظيفة التي تقوم بها الجاذبية في العالم المادي" . أنظر، المرجع نفسه، ص 18.

(66) أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 13.

(67) أنظر، إميل برييه، **تاريخ الفلسفة**، مرجع سبق ذكره، الجزء الخامس، ص 14.

ـ لمزيد من التفصيل حول علاقة أفكار جون لوك الفلسفية وفلسفة نيوتن العلمية، وتأثير تجريبية جون لوك في التنويريين الفرنسيين، وبخاصة دائرة الموسوعيين، طيلة النصف الأول من القرن الثامن عشر، أنظر،

E. Cassirer. **La Philosophie des Lumières**, traduit de l'allemand par Pierré quillet; paris. Fayard, 1966, pp. 42- 43.

(68) أنظر، عزمي إسلام، **جون لوك**، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى 1964، ص 15.

كما جرى في الفيزياء - أن يؤدي تحليل بضعة أمثلة بسيطة إلى الكشف عن مبادئ ومصادر أساسية يمكن أن يستخرج منها علم كامل للمجتمع الإنساني بطريقة استنتاجية... ومثل هذا العلم بالضبط هو الذي استخدمه لوك لتسويغ ثورة الأحرار الإنجليزية "[69] في نهاية القرن السابع عشر، " وهو الذي استعمله المفكرون الفرنسيون لتسويغ الثورة في فرنسا"[70]. ذلك أن إمعان العقل في التساؤل حول شرعية السلطة السياسية لم يكن غائبا عن جذور تلك التحولات الفلسفية. وليس ظهور فكرة ' الحق الطبيعي ' أو ' الحرب العادلة ' أو 'العقد الاجتماعي' نتيجة مصادفة ، بل إن تأثير الواقع قد فرض ذاته على منهج التفكير ومضمونه[71] أيضا.

فقد " أضحت الطبيعة في نظر إنسان عصر التنوير هي العالم الخارجي الذي يعيش فيه...وكل ما ليس يدور فيه أو يقع من أحداث غير 'طبيعي' بالضرورة "[72]، بل إن كل ما يقع من أحداث، في واقع الأمر، وتقريبا كل شيء في العالم الخارجي الراهن للطبيعة، وفي عالم الطبيعة البشرية، كما هي منظمة في مجتمع، كل هذا بدا في نظر الداعية المتحمس للتنوير أمرا غير طبيعي، أو غير عادي. " فمظاهر التمايز الطبقي، وآداب السلوك الاجتماعي، وامتيازات رجال الدين والنبلاء، والتمايز الصارخ بين أكواخ الفقراء وقصور الأثرياء - كل هذا كان موجودا بالفعل، ولكنها أمور غير طبيعية. لقد كان ذلك الداعية ينظر إلى ما هو طبيعي بمعنى الخير أو السوي وإلى غير الطبيعي بمعنى السيئ أو الشاذ"[73]. والمهم في هذا أن مفهوم 'الطبيعة ' عند نيوتن قد تسرب إلى الأذهان؛ بمعنى أن الكون يعمل بانتظام وسلامة وبساطة. ومن ثم فقد ساد

---

[69] راجع، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، مرجع مذكور، ص 42.

[70] المرجع نفسه.

[71] بتصرف، أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 12.

[72] أنظر، كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، مرجع مذكور، ص 170.

[73] المرجع نفسه.

الاعتقاد أنه " إذا ما فهمنا هذه الطبيعة في شؤون الإنسان فلن يبقـى لنـا إلا أن ننظم أفعالنا وفقا لهذا الفهم، وحينئذ تنتفي مظاهر السلوك غير الطبيعية."[74]

إلا أن دور العقل كان أبرز في صياغة مثل هذه الأفكار، بل ومؤثرا في الواقع الإنساني ذاته[75]. ذلك أن أعمال الطبيعة، سواء في بعدها الفيزيائي أو في بعدها الإنساني، لا تفهم، كما يؤكد التنويريون الأوائل، إلا في ضوء العقـل، وأنـه لا سبيل لنا للنفاذ إلى الحقيقة الكامنة وراء الظواهر سوى العقـل. فبـدون العقـل يمكننا، على سبيل المثال، أن نصدق أن الشمس تشرق وتغرب فعـلا، لكننـا لا يمكن أن ندرك علاقة الأرض بالشمس على وجهها الصـحيح إلا بالعقـل[76]. " وبالمثل فإننا إذا ما استعنا بالعقل في العلاقات البشرية فإنـه سيوضـح لنـا أن الملوك ليسوا آباء شعوبهم.... وسيكون العقل أداتنا للاهتداء إلـى المؤسسـات البشرية والعلاقات الإنسانية 'الطبيعية ' وما أن نهتدي إلى هـذه المؤسسـات أو العلاقات حتى نتمشى معها ونسعد بها. وسيكشف العقل عنا غشـاوة الخرافـات والخوارق وغير ذلك من أمور تتنافى معه، وتراكمت عبر القرون على ظهـر الأرض."[77]

لم يكن غرضنا فيما تقدم عرض العلاقـة بـين منـاهج العلـوم الطبيعيـة والرياضية ونشأة علوم الإنسان الحديثة، في القرن الثامن عشر، وتحديدا انتقـال تأثير مبادئ فلسفة نيوتن وقانون الجاذبية إلى العلاقات الإنسانية، وأثر ذلك فـي

---

[74] المرجع السابق.
[75] بتصرف، أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 12.
[76] بتصرف، راجع، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 171.
- وفي هذا المعنى يقول نايف بلوز: إن هؤلاء التنويريين الأوائل" قد وافقوا بالطبع على المبادئ الأساسية لعلم الطبيعة النيوتوني وعلى الخطوط العامة لعلم الطبيعة البشرية. وحين استعملوا صفة ' الطبيعي ' فقد كانوا يفكرون حتما بالنظام المنسجم العقلي القائم على قوانين إلهية، الذي عممه نيوتن. وقد استعملوا الطريقة الاستنتاجية ووحدوا بين ماهو طبيعي وما هو عقلي. وابتدأوا من بديهيات بدت لهم ' طبيعية ' وعقلية، أي أن ما اعتبروه معقولا ونافعا من الناحية الاجتماعية للطبقة المتوسطة، بدا لهم كأنما الله قد خطه بالضرورة في نظامه الذي يتضمن قوانين الكون والطبيعة. أنظر، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 81.
[77] كرين برينتون، المرجع نفسه.

فلسفة القرن الثامن عشر، فلسفة عصر التنوير والحداثة؛ فالتفصيل في هذه المسألة يخرج عن نطاق بحثنا، إنما نريد القول أن هذه العلاقة قد أثمرت فكرا تنويريا حداثيا، عند أجيال القرن الثامن عشر. ومع أن القرن الثامن عشر عدل، كما يقول ارنست كسيرا ر (E. Cassirer)، عن السير على هدى فلسفة القرن السابع عشر و بناء أنساقها[78]، إلا أن تأثير أفكار لوك ونيوتن ظل نافذا في الأجيال اللاحقة ، وخاصة أجيال النصف الأول من القرن الثامن عشر. ومع أنهما، أي نيوتن ولوك، لم يذهبا بفكرهما في التنوير والحداثة، كما يقول كرين برينتون، إلى المدى الذي وصل إليه رجال من الجيلين أو الأجيال الثلاثة من بعدهما، والذين دعوا إلى الالتزام بسلطتهما؛ فلم يكن نيوتن، كما يضيف برينتون، إنسانا مجددا خارج نطاق عمله كعالم طبيعة، وكان في الحقيقة مشهورا أكثر في مجالات تتعلق بالغوص في آداب الكتاب المقدس وبعيدة عن الحداثة والتنوير[79]. وكذلك كان جون لوك شخصا حذرا حياديا ومن النوع الذي يفيد بالطرق الجديدة، جزئيا على الأقل[80]. إلا أن تأثير لوك في الفلسفة والسياسة معا، وخاصة في مجالي علم النفس ونظرية المعرفة، ظل قويا في النصف الأول من القرن الثامن عشر، وخاصة في حركة 'الموسوعيين' الفرنسية[81]، حتى أن فولتير(Voltaire) جعله في مرتبة أعلى من مرتبة أفلاطون، واعتبر دالمبير(D'Alembert) في مقدمة الموسوعة أن " لوك هو الذي أنشأ الفلسفة العلمية مثلما أنشأ نيوتن الفيزياء العلمية."[82]

---

(78) على عكس فلاسفة القرن الثامن عشر، وخاصة الفلاسفة الفرنسيون، الذين عدلوا عن بناء الأنساق الفلسفية، وراحوا يبحثون، كما يقول كسيرا ر، عن " تصور آخر للحقيقة وللفلسفة يعطي هذه وتلك اتساعا أكثر، وشكلا أكثر حرية وحركية وأكثر عينية وحيوية." أنظر، E. Cassirer,op.cit,p42

(79) أنظر، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 171.

(80) المرجع نفسه.

(81) باستثناء روسو وأتباعه، كما يقول برتراند رسل. ويذهب رسل إلى أن الماركسية نفسها تدين بمذاقها العلمي لتأثير جون لوك. أنظر ، برتراند رسل، **حكمة الغرب**، مرجع سابق، ص ص 116 - 117.

(82) أنظر، E. Cassirer,op.cit,p.123.

ولذلك يمكن القول إنه " إذا كانت انجلترا حظيت إجمالا بأكثر من نصيبها من العقول الإبداعية المخصبة التي قدمت أفكار التنوير، إلا أن الفرنسيين هم الـ ذين نقلوا هذه الأفكار إلى كل أنحاء أوروبا"[83]، بل وهم الذين أقرنوا التنوير بالعقل وعمقوا دوره النقدي وأخرجوه من دائرة نقد الحـ دود التـ ي فرضـ تها عليـ ه الميتافيزيقا والمؤسسة الكنسية، إلى دائرة النقد الشامل لكل الأشـ ياء والظـ واهر والمؤسسات والمفاهيم، وبإخضاع كل هذه الموضوعات لمحك العقل[84]. ولم تعد الحركة النقدية العميقة والمجهود الرئيسي لفلسفة التنوير مقتصرة " على مواكبة الحياة وتأملها في مرآة التفكير فحسب، بل إنها.... وبعيد عن تحديد مهمة الفكر على التعليق والتفسير.... فإنها تعترف له بقدرته ودوره في تنظيم الحياة"[85].

ففي فرنسا سمي القرن الثامن عشر ' عصـ ر التنـ وير ' (Le Siècle des Lumières)، وفيها أيضا اعتاد مؤرخو الفكر أن يلحقوا لقب ' فيلسوف' باسـ م كل من كتب بروح نقدية جديدة في هذا القرن، سواء أكانت كتاباته في التاريخ أو العلوم أو الدين أو القانون أو السياسة..الخ؛ فكان أن دعي هذا القرن أيضا ' قرن الفلاسفة ' ، ودرجت كلمة ' فيلسوف' كرديف لمن خالف الشائع والمعتاد باسـ م العقل، وأصبحت العقلانية تعني الثقة الكلية بالعقل والإيمان بقدرته، ورفض مـ ا عداه من سلطة[86]. وليس أدل على ذلك مما احتوتـ ه مجلـ دات ' الموسـ وعة الفلسفية ' من محتويات المعارف الإنسانية والعلمية المتنوعة، وروح النقد والجدة والتهكم من القديم التي تميزت بها هذه المعارف؛ وليس أقل دلالة من ذلك مـ ن اقتران هذه الموسوعة بأسماء ديدرو(Diderot)، ودالومبير(D'Alembert)،

---

(83) أنظر، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 172.

(84) بتصرف، أنظر، محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، دار إفريقيا الشرق ـ بيروت، الطبعة الثانية 1998، ص 28.

(85) المرجع نفسه، ص 28، والنص مأخوذ من .E. Cassirer,op,cit,p 275

ـ والمعنى نفسه يؤكده إميل برييه بالقول: " فالطبيعة والمجتمع هما اللذان يستأثران باهتمامهم، وليس ملكات الذهن" ويقصد برييه هنا تحديدا، ديدرو ودولباخ وهلفيسيوس ولامتري الخ. أنظر إميل برييه، **تاريخ الفلسفة**، الجزء الخامس، مرجع سابق، ص 148.

(86) بتصرف، راجع، غانم هنا، المرجع السابق، ص 13.

وفولتير(Voltaire)، ومنتسكيو(Montesquieu)، ودولبـاخ(D'Holbach)، وهلفيسيوس (Helvétius)، وبوفون(Buffon) الخ، الذين بلوروا " أبدع تمجيد للعقل ولقوة الذهن البشري أنتجته فرنسا في عصر التنوير" [87]، وأنجـع وسيلة لتغيير طرائق التفكير السائدة، كما أعلن ديـدرو فـي تحديـده مقاصـد الموسوعة[88].

صحيح أن فرنسا لم تعرف في هذا القرن، ومن بين هؤلاء التنويريين تحديدا، " فيلسوفا صاحب نظرية فلسفية متكاملة "[89] إلا أنه كان لكل واحد من هـؤلاء التنويريين" مجموعة أعمال وأفكار في مواضيع متعددة تناول فيها بروح نقديـة "[90] أوضاع عصرهم وأفكاره السائدة. " فقد أدار هـؤلاء الرجـال ظهـورهم، بوعي تام، لتعاليم رجال الدين والفلاسفة الميتافيزيقيين، ورأوا في العلـم القـوة الدافعة الجديدة في الميدان العقلي. وهكذا جمعوا في عمل ضخم كـل المعرفـة العلمية المتاحة في عصرهم، لا بوصفها سجلا مرتبا ترتيبا أبجديا فحسب، بـل من حيث هي وصف للطريقة العلمية في التعامل مع العالم"[91]

ولأن حركة التنوير في فرنسا لم تتبلور في شروط دينية واجتماعية وسياسية مماثلة للشروط التي رافقت حركة التنوير في انجلترا، حيث " كـان الصـراع الديني قد بلغ ذروته في انجلترا قبل نهاية القرن السابع عشر "[92]، وكان لا بـد أن تقف نتائج مبدأ التسامح الديني السياسية في وجه السلطة الجامحـة فـي أي ميدان، وأن تجعل حقوق الملوك الإلهية في وضع لا يتماشى مع التعبير الحـر عن الآراء حول الدين، و كان لا بد أن يتحرر الدستور الذي انبثق عن الصراع

---

(87) أنظر، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة. فؤاد كامل وآخرون، إشراف زكي نجيب محمود، دار القلم ـ بيروت، دون تاريخ، ص 465.

(88) المرجع نفسه.

(89) أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 14.

(90) المرجع نفسه.

(91) أنظر، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 149.

(92) المرجع نفسه، ص 143.

الديني، في نهاية القرن السابع عشر، من بعض التطرفات السيئة التي كانت تميز حكم النبلاء ذوي الامتيازات في البلاد الأخرى، الأمر الذي لم يسمح بحدوث قلاقل عنيفة، كما يقول برتراند رسل.[93] نقول: سواء لأن حركة التنوير في فرنسا لم تتبلور في مثل هذه الشروط، الموصوفة، في انجلترا، إلى حد ما بالاعتدال والتسامح. أو لأن الأحوال الفرنسية، كما يفضل بعض الباحثين التعبير عن ذلك، " كانت أقل ملاءمة للطبقة المتوسطة "[94]، فإن الفرنسيين قد ذهبوا إلى أبعد من الإنجليز، وتناول منوروهم الأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية بروح **نقدية ثورية**، نادوا من خلالها " بمطالب التغيير الجذري والقضاء على الحكم الاستبدادي القائم، وإنهاء تأثير رجال الدين وحلفائهم على الحياة السياسية والاجتماعية، ومحاربة رجال الكنيسة، ونشر الأفكار السياسية الجديدة التي جاء بها معظم المفكرين الفرنسيين من انجلترا "[95]. ولذلك يسهل علينا " أن نرى لماذا كان الفرنسيون هم أول من نمى المثل الديموقراطية للمساواة البشرية."[96]، ولماذا كانت العقيدة الديموقراطية واضحة أشد الوضوح في مؤلفات هلفيسيوس وأفكاره، أكثر من وضوحها عند لوك نفسه.

فمع أن فولتير كان أشهر منوري فرنسا، وأقواهم عزيمة على تحرير الإنسان من الأحكام المسبقة التي هي علة شقائه، وأكثرهم تبرما، باسم العقلانية والحرية والتقدم، من العالم القديم، المختلف أشد الاختلاف عن عالمنا، وأعمقهم إيمانا بدور **التنوير العقلي** في إخراج الإنسان من جهله، الذي هو علّة ضرر أنانيته و أهوائه المؤذية بذاته[97]. كما أن ديدرو ودالمبير كانا من أوائل المنورين

---

[93] المرجع نفسه، ص 143 - 144.

[94] أنظر، نايف بلوز، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**، مرجع سابق، ص 50.

[95] أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 14.

[96] نايف بلوز، المرجع نفسه.

ـ وإلى هذا المعنى يشير برتراند رسل: إلى أن الدستور الإنجليزي الذي انبثق عن الصراع الديني، في نهاية القرن السابع عشر، رغم أنه كان متحررا من بعض التطرفات السيئة التي كانت تميز حكم النبلاء ذوي الامتيازات، في البلاد الأخرى، إلا لم يكن دستورا ديموقراطيا. أنظر، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 143.

[97] بتصرف، أنظر، إميل بربيه، المرجع السابق، ص 179، ص 185.

الفرنسيين، وأولا محرري ' الموسوعة ' المؤمنين بدور العقل ونشـر المعرفـة العلمية في تحرير الإنسان من الأخلاق التي فرضتها عليه القوانين والأديان، و" تحقيق مستقبل جديد أكثر سعادة للبشر."[98] يكون أساسه أخلاق العقل والعـودة إلى الطبيعة[99]؛ دافعين بالمعرفة إلى " اعتمادها الكلي على الحـواس، وعلـى النزعة الطبيعية في فهم التاريخ والإنسان"[100]. إلا أن هلفيسيوس - وهو واحد من أولئك الملتفين حول ديدرو - كان أهم المنورين الفرنسيين تأثيرا بأفكـاره، في ' الموسوعة '، وأكثرهم إيمانا بالمذهب الحسي وبقدرته على تزويدنا بأسـس علم الطبيعة البشرية، وبتحديد مصادر المعرفة لدى الإنسان، ومن ثـم بلـورة نظرية ملائمة للتربية والإصلاح. ولذلك فقد " كان هدفه الأول إقامة الدليل على أن المصلح يستطيع أن يصلح، وأنه يستطيع أن يأتي الناس من الخارج ويعيـد خلقهم على صورته.....ولما كان أيسر على رجل الدولـة القيـام بمهمتـه، إذا استطاع أن يفترض أن الأفراد يتصرفون دائما على هدى العقل وبدوافع تمليهـا مصلحة خاصة قابلة للتنبؤ بها والسيطرة عليها، فقد اعتقد هلفيسـيوس، ومعـه عصره كله، أن المصلحة الخاصة هي الدافع البشري الوحيد. وإذا كـان الأمـر كذلك تصبح مهمة رجل الدولة بسيطة إذ ليس عليه سوى أن يهيئ أنواع الثواب والعقاب الملائمة بواسطة القانون حتى يكون في وسعه جعل الناس يفعلون كـل ما يراه صالحا."[101].

وانطلاقا من إيمانه الراسخ بدور التربية وقـدرتها علـى إصـلاح الإنسـان وتحريره، القائم على اعتقاده بأن جميع أفكار الناس وعقائدهم تأتي إلـيهم مـن حواسهم فقط ، انتهى إلى القول بتساوي جميع البشر وتشابههم لدى الولادة.[102]. وهي المبادئ التي ما لبثت أن انقادت إلى العقيدة الديموقراطية، كما أشرنا، بعد

---

[98] أنظر، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 152.
[99] أنظر، إميل بريبه، المرجع نفسه، ص 155.
[100] أنظر، غانم هنا، المرجع نفسه، ص 15.
[101] أنظر، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 50 - 51.
[102] المرجع نفسه، ص 50 وص 51.

أن لاقت سندا آخر في عقيدة المساواة المدنية والأخلاقية[103] المجهر بها في فرنسا.

إلا أن الماديين الفرنسيين قد ذهبوا بأفكار التنوير إلى أبعد مما ذهب إليه الموسوعيون غير الماديين، سواء في ما يتعلق بطبيعة العقل أو الذهن ومصادر المعرفة البشرية أو في ما يخص مهاجمة المعتقدات الدينية وغير الدينية السائدة في القرن الثامن عشر، وخاصة مع دولباخ (D'Holbach) ولامتري(Lamettrie) اللذين بلورا النظرية المادية، في القرن الثامن عشر، على فكرة الاستغناء عن **ثنائية** جوهرا المادة والذهن التي يقول بها ديكارت، والاكتفاء بالجوهر المادي لفهم طبيعة الذهن وعالمه " فما دام العالم الذهني والعالم المادي يعملان بطريقة متوازية تماما، ففي وسعنا الاستغناء عن أي منهما."[104]، كما يذهب لامتري في عرضه لهذه النظرية في كتابه ' الإنسان الآلة ، L'Homme machine '[105]؛ محتفظا بجوهر واحد، هو المادة. ولأن المادة، وفق هذه النظرية، " ليست جامدة بالمعنى الذي كانت تقول به النظريات الآلية القديمة، بل إن من سمات المادة ذاتها أنها ينبغي أن تكون في حركة. وليس ثمة حاجة إلى محرك أول، كما أن افتراض إي إله هو ...افتراض غير ضروري. وتبعا لهذا الرأي تكون القدرة الذهنية وظيفة من وظائف العالم المادي."[106] ولهذا تؤكد هذه النظرية المادية " الوحدة النمطية لجميع الظاهرات التي تقع تحت الملاحظة ، سواء أكانت طبيعية، أم حيوية، أم خلقية، أم

---

(103) المرجع نفسه، ص 53.

(104) أنظر، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 150.

(105) بتصرف، المرجع نفسه.

(106) المرجع السابق.

- ولهذا يشير إميل برييه إلى ما ذهب إليه دولباخ، في هذا الخصوص، بالقول: " إن ما يسعى دولباخ إلى وضع اليد عليه.... هو سلسلة الماهيات بدءا من المادة. لكنه لا يلح على فلسفة الطبيعة بحصر المعنى إلا ليبين كم تغني دعواه عن الدين الطبيعي؛ وبالفعل إنه يهدم الحجة اليتيمة التي كان يستخدمها الفلاسفة عصرئذ للبرهان على وجود الله، أعني حجة العلل الغائية. فالنظام في الطبيعة ما هو إلا ترتيب ضروري صارم الضرورة لأجزائها، ومبني على أساس ماهية الأشياء." أنظر، أميل برييه، المرجع السابق، ص 159.

اجتماعية، أم بشرية، أم حيوانية، وتلتمس رابطتها المشتركة في علاقتها بـ ذلك الكيان الذي يقال له الطبيعة."[107]

وانطلاقا من هذه النظرية اتخذ منورو فرنسا الماديون " مواقف مستقلة تماما عن الدين، الذي رأوا أن طريقة نشره تحمل أخطارا يشجع عليها الحكام والقساوسة تحقيقا لمصالحهم الخاصة، ما دام من الأسهل لهم أن يتحكموا في الجهلاء... ولقد كان الهدف من حملة الماديين على التفكير الديني والميتافيزيقي هو دعوة الناس إلى طريق العلم والعقل الذي يمكن أن يؤدي إلى إقامة شكل من أشكال الفردوس على الأرض."[108]. وهم في هذا الهدف يلتقون مع منوري فرنسا الموسوعيين.

وإذا كان مما لا شك فيه أن هؤلاء المنورين الفرنسيين، الموسوعيين والماديين على حد سواء، قد مهدوا بأفكارهم لقيام الثورة الفرنسية، ثمرة عصر التنوير ألأوروبي الكبرى، فإن هناك تيارا فكريا آخر عرفته فرنسا، في الفترة ذاتها، لا يقل أهمية في التمهيد لهذه الثورة عن تيار الموسوعيين والماديين المذكورين، ألا وهو تيار ' فلسفة الشعور' أو التيار الرومنطيقي، الذي تصدرت أفكاره أفكار جون جاك روسو(Jean-Jacques.Rousseau)، صاحب نداء 'العودة إلى الطبيعة' ومفهوم ' العقد الاجتماعي' و ' أصل اللامساواة بين البشر'.

فمع أن " دفاع روسو عن المشاعر في مقابل العقل "[109] كان دفاعا يسير، فكريا، في غير الاتجاه العقلاني الجارف الذي ساد فرنسا، في القرن الثامن عشر، إلا أن تأثيره النقدي كان يصب في مجرى تأثير نقد التنويريين العقلانيين نفسه. ذلك أنهما، على اختلاف منطلقهما الفكري جذريا، اختلاف طبيعة العقل

---

[107] المرجع نفسه، ص 157.
[108] أنظر، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 151.
[109] المرجع السابق، ص 154.

والشعور، يشتركان في نقد الأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية والإنسانية عموما، السائدة في القرن الثامن عشر، ولئن كان التنويريون العقلانيون ينطلقون في نقدهم من كون أوضاع الإنسان الأوروبي ومؤسساته الاجتماعية والسياسية والدينية غير معقولة، في أذهانهم، ولا تتماشى وأحكام العقل السوية، فإن روسو ينطلق في نقده لنفس الأوضاع والمؤسسات من كونها " غير منسجمة وحاجات الطبيعة البشرية "[(110)]. فلما كان المثل الأعلى للإنسان في نظر روسو " ليس في انتشار المعرفة العقلية والعلم بل في نمو الإمكانات الفذة في كل إنسان نموا كاملا "[(111)]، فقد رأى أن المؤسسات القائمة والمثل الأعلى للتربية السائد غير ملائمة كلها للنمو الطبيعي لإمكانات الإنسان.

ومن هنا جاءت " مناداة روسو بحرية الإنسان الفرد، وبإلغاء الملكية الفردية وتأسيسه لشرعية السلطة السياسية على ' عقد اجتماعي' يحرر الإنسان من كل سلطة لا يكون هو طرفا فاعلا فيها فيقبلها بملء حريته مقابل ما تحققه من عدالة ومساواة "[(112)]. ومع أن روسو كان من أكثر معاصريه مناوأة للعقل، إلا أن المبادئ والأساليب التربوية الجديدة، التي جاء بها، تجعل منه "أقرب ' الفلاسفة' من عقلانية تنويرية كان لها أبعد التأثير على التحولات في الفكر والواقع"[(113)]. ومع أنه كان " يكره التطور وتطبيق العقل في سبيل التقدم، فربما يكون قد ساهم أكثر من أي من معاصريه في تقدم المجتمع"[(114)]. وقد لا نخطئ إذا قلنا إنه هو أقرب أب روحي للثورة في فرنسا.

---

(110) أنظر، جون هرمان راندال، **تكوين العقل الحديث**، مرجع مذكور، ص 30.
- فإذا كانت، على سبيل المثال، النبالة الموروثة ، كما يستنتج كرين برينتون، أمرا غير معقولا في أذهان المستنيرين حتى العقد الثامن من القرن الثامن عشر، فإنها، وبنفس منطق الاستنتاج، غير طبيعية في نظر روسو، ولهذا يضيف برينتون " فإن من بين القوانين الأولى التي أصدرتها الجمعية الوطنية الفرنسية والتي استهدفت إعادة بناء فرنسا قانون إلغاء نظام النبالة." أنظر، كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، مرجع مذكور، ص 187- 188.

(111) جون هرمان راندال، المرجع نفسه، 46.

(112) أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 15.

(113) المرجع نفسه.

(114) أنظر، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 88.

أما في ألمانيا فإن حركة التنوير فيها قد تجلت، في أعمق دلالاتها، في أعمال الفيلسوف الكبير إيمانويل كانط(E.Kant). ومع أنها حركة أخذت طابعا مختلفا عن مثيلتيها في إنجلترا وفرنسا، إلا أنها لم تكن بعيدة عن تأثير الفلاسفة الإنجليز والفرنسيين[115]. وككل حركة تنويرية، لا بد لها من إرهاصات فكرية وثقافيـة خاصة بها، فلحركة التنوير في ألمانيا جذورا خاصة قد تقرب للفهم المنحى الذي طبعت به. ولعل أهم خاصية تميز بها التنوير في ألمانيا هو أنه أخذ طابع حركة إحياء ثقافي إلى حد بعيد، كما يقول برتراند رسل[116].

فمن المعروف أن ألمانيا كانت، في النصف الأول من القرن الثامن عشـر، خاضعة لسيطرة فرنسا الثقافية، " ولم يبدأ الألمان في التحرر مـن خضـوعهم للثقافة الفرنسية إلا بعد ظهور بروسيا في عهد فريدريك الأكبر"[117]، الذي شجع الآداب والفنون، وإقامة الأكاديميات وتنشيط الجمعيات العلمية والطلابية. وعلى الرغم من أن هذه المؤسسات بقيت بعيدة عن الإهتمام بقضايا المجتمع والحيـاة السياسية" [118]، إلا أنها أنجبت " نهضة جبارة في الأدب والموسـيقى والفنـون الأخرى كانت هي السباقة إلى التنوير إذ فتحت للثقافة، ومن ضـمنها الإنتـاج الفلسفي، آفاقـا جديـدة ظهـر فيهـا الـروح الإنسـاني (Humanisme) الكوزموبوليتي والثقة الكلية بالعقل وقيمة الفرد وحقوقه."[119] .

ـ وقد عبر ألان توران عن هذه المفارقة الظاهرية عند روسو، بأن وصف فكره النقدي بالنقد الحداثي للحداثة. أنظر، ألان توران، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص 42.

ـ أما كرين برينتون فقد عبر عن ذلك بالقول: " إن أفكار عصر التنوير، سواء نبعت من الرأس أم من القلب، أو من امتزاج كليهما، كانت....عوامل تآكل عملت على تفتيت المؤسسات القائمة ". أنظر ، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 204.

[115] بتصرف، أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 15.

[116] أنظر، برتراند رسل، المرجع السابق، ص 144.

[117] المرجع نفسه.

[118] أنظر، غانم هنا، المرجع نفسه، ص 16.

[119] المرجع السابق.

على أن للتنوير الفلسفي العقلاني في ألمانيا جذرا آخرا، هو فلسـفة ليبنيتـز (G.W.Leibniz) ذات الاتجاه العقلاني الديكارتي، التي لقيت صـداها عنـد الفيلسوف والرياضي كرستيان. ف. فولـف (Ch.Von. Wolff)[120]، أبـو العقلانية الألمانية المعروف. وفلسفة ج.إي. ليسنغ (G.E. Lessing) زعـيم حركة التنوير الكبير الذي أعطى فكرة بوفون(Buffon)، التنويري الفرنسـي المعروف، المنوهة بمجد الإنسان، باعتباره ذروة عمل الطبيعة بكامله، والعنصر الذي يغير وجه الأرض ويتّحد مع رفاقه لإخضاع الطبيعة وتسـخير عملياتهـا لأغراضه، تعبيرا قويا في الحقل الديني، وذلك في كتابه ' تثقيف الجنس البشري' الذي نشره عام 1780. [121]؛ حيث ذهب فيه، كما يقول جون هرمان رانـدال " إلى أن الوحي السماوي يشغل في حياة الجنس البشري ذات المكان الذي تشـغله التربية في حياة الفرد. أي أنه متطور باستمرار لا يتوقف أبدا."[122]. وفي أفكار يوهان.ج. هردر(Johann.G. Herder) حول التقدم أيضا، والذي جهر فيها بأن الإنسان مكافح، والإنسان المكافح، مثله مثل الشجرة الناميـة، لا بـد وأن يمـر بمراحل متعددة في تطور مستمر. " لكن الكفاح ليس مجرد كفاح فردي زمنـي، بل هو كفاح أبدي. وليس من إنسان وحده في عصره، بل هو يبني على ماتم من قبله."[123]. وإلى جانب تأثير أفكار هؤلاء الفلاسـفة التنويريـة، كـان " شـعر ومسرح فريدريك شيلر، وأدب.. غوته يتغنى بقيم الحريـة والعـدل والتسـامح والإخاء وينشرها في مختلف أرجاء ألمانيا."[124]

(120) أنظر، إميل بريه، المرجع السابق، ص 246.

(121) بتصرف، أنظر، جون هرمان راندال، المرجع السابق، 114.

(122) المرجع نفسه.

ـ وهو الاتجاه الذي أطلق عليه هابرماس اسم " الدين العقلاني" . أنظر، يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع سابق، ص 42.

(123) نص لهاردر منقول عن، جون هرمان راندال، المرجع السابق، ص 115.

(124) أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 16.

ولأن " من السمات المميزة لأي مرحلة ثقافية كبرى أن ترفع قضاياها المحلية والمحددة إلى مستوى المفهومات ذات الطابع العالمي."[125]، كما يقول رايموند ويليامز، فقد أفرزت هذه الحركة الثقافية في ألمانيا فلسفة تنويرية متميزة، لكنها ذات مفاهيم وتصورات عالمية، لم تعط لحركة التنوير دفعا جديدا فحسب، بل غدت المرجع الفلسفي الأساسي لمفهوم التنوير نفسه، ومعلم الحداثة الفلسفي الكبير ومحدد مفهومها.

تلك هي فلسفة كانط وهيجل. ولأننا لسنا بصدد عرض خصائص هذه الفلسفة النقدية الترانسندانتالية والجدلية. فإننا سنكتفي بإشارة مقتضبة إلى بعدها التنويري وخصوصيته، وإلى سبقها في تحديد معنى التنوير وبلورة مفهوم الحداثة؛ مستعينين في ذلك بملاحظات بعض المهتمين بهذا الموضوع.

وأول ما تجدر بنا الإشارة إليه في ذلك، هو أن فلسفة هذين الفيلسوفين التنويرية أسست تلك القيم التي كان شعراء ألمانيا وأدبائها يتغنون بها، نعني قيم الحرية والعدل والتسامح والإخاء، على مبادئ عقلانية جديدة. فهي " لم تذهب مذهب النزعات العلمية الحسية كما هي في انجلترا، ولم تطالب بثورة على الحكم السياسي والدين كما في فرنسا، بل أقامت أسسها على الوفاق مع مبادئ الدين المسيحي والواقع السياسي من منطلق الروح النقدية، أي إعمال العقل، دون وصاية، كما يقول فيلسوف التنوير وحارسه إيمانويل كانط.... واستمدت هذه الفلسفة عقلانيتها من إيمان بقدرة العقل على السير في طريق يصالحه مع الدين ومع السلطة السياسية المستنيرة، ومن ثقة بتحقيق سعادة الإنسان في ممارسة الأخلاق والوصول إلى يقين في المعرفة والفعل الأخلاقي والجمالي على حد سواء."[126]

---

[125] أنظر، رايموند ويليامز، **طرائق الحداثة**، ترجمة. فاروق عبد القادر، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 246، جوان 1999، ص 73.
[126] أنظر، غانم هنا، المرجع السابق، ص 17.

فلما كانت الحداثة والحياة الدينية، والدولة، والمجتمع كما العلـم، والأخـلاق والفن تتبدل في تجسيدات لمبدأ الذاتية، كما يقول هابرماس، فإن بنيتها، بوصفها كذلك، تدرك في الفلسفة، كما يضيف هابرماس، كذاتية مجردة في عبارة ' أفكر إذن أنا موجود' عند ديكارت وفي شكل صورة وعي مطلق للذات عند كـانط. والمقصود هنا البنية الخاصة بالصلة مع الذات، للذات العارفة التي تنكب علـى ذاتها بوصفها موضوعا لكي تدرك ذاتها كما في الصـورة العاكسـة بأسـلوب نظري. فهذا الأسلوب في تناول فلسفة التفكير هو الذي يجعله كانط أساس كتبه النقدية الثلاثة. فهو يجعل من العقل المحكمة العليا التي يجب أن يمثل أمامهـا، بشكل عام، ما يدعي، أو من يدعي مصداقية ما ليبرر ادعاءه[127].

ففي تحليله أسس المعرفة يضطلع ' نقد العقل الخالص' بمهمة نقد سوء استخدام ملكة المعرفة لدينا المفصلة على مقياس الظواهر. وبهذا " يضع كـانط مكـان المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الميتافيزيقي، مفهوم عقل مجزأ إلى عناصره.... إنه يفصل بين ملكتي العقل العملي والحكـم، والمعرفـة النظريـة بوضع كل منها على أسس خاصة بها. بمقدار ما يؤسس العقل النقـدي امكـان المعرفة النظرية، والتمييز الأخلاقي، والحكم الجمالي، فإنه لا يكتفي بالتأكد مـن ملكاته الذاتية الخاصة، ولا من جعل تنظيم معرفة العقل شفافة بل يضطلع بدور القاضي الأعلى مقابل الثقافة بمجملها"[128]. أي بوصـفها علمـا وتقنيـة، حقـا وأخلاقا، فنا ونقدا جماليا وفق معايير صورية، بمنحها الشرعية في داخل هـذه الحدود[129].

ـ وإلى هذا المعنى يشير ألان توران إلى ما رآه أرنست كسيرر(E. Cassirer) عن حق، كما يقول، من " أن التنوير Aufklarung في ألمانيا والتنوير Enlightenment في انجلترا كانوا على توافق جيد مع الدين؛ ولكن رفضت الفلسفة، في كل هذه البلاد سلطة التراث ولم تثق إلا بالعقل". أنظر، ألان توران، مرجع سابق، ص 56.

(127) بتصرف، أنظر، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 33.

(128) المرجع نفسه.

(129) المرجع نفسه، ص 34.

وبهذه الرؤية الجديدة لمفهوم العقل ودوره التنويري، والإيمان بقدرته على تحقيق غاية الإنسان في المعرفة والأخلاق والجمال، استطاع كانط أن يعيد التوازن لحركة التنوير الأوروبي، وأن يعطيها دفعة جديدة أصيلة، لم تبلغ بها ذروتها فحسب، بل جعلها تعرف لأول مرة بعدها المفهومي (conceptualisé). فمع كانط لم يبلغ التنوير أوجه[130]، على حد تعبير هابرماس، فحسب بل أخذ مفهومه الفلسفي لأول مرة.

هكذا، وفي جواب عن سؤال ماهو التنوير؟ جهر كانط، عام 1784، قائلا: " التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه. وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر. لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك! ذاك هو شعار التنوير."[131]

وإذا كانت فلسفة كانط قد بلغت بحركة التنوير مبلغها، وأوصلتها إلى مرحلة الوعي بذاتها والتعريف بنفسها، فإن فلسفة هيجل قد تضمنت مفهوما للعقل، استمد منه تصورا جديدا للتاريخ سمح له بأن يكون " الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهوما للحداثة."[132] من خلاله. فلئن كان كانط قد ميز في فلسفته بين النظري والعملي فإن الفلسفة الهيجلية " تؤكد أولوية العملي، بالمعنى الأصلي للكلمة."[133]. وهو التأكيد الذي جعل هيجل يولي " اهتماما كبيرا للتاريخ والطابع

---

(130) المرجع نفسه، ص 50.
أنظر أيضا، نايف بلوز، **تاريخ الفكر الإجتماعي**، مرجع سابق، ص 66.
(131) إيمانويل كانط، " الإجابة عن سؤال ما هو التنوير؟"، ترجمة. عبد الغفار مكاوي، في، **زكي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلما** ـ كتاب تذكاري، جامعة الكويت ـ الكويت، الطبعة الأولى 1987، ص 285. نقلا عن ، غانم هنا، المرجع السابق، ص 17.
(132) أنظر، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 12.
(133) أنظر، برتراند رسل، مرجع سابق، ص 175.

التاريخي لكل نشاط بشري."[134] و جعله ينتبه إلى أهمية المنهج الجـدلي مـن خلال " إدراكه للتطور الذي تسير فيه الحركات التاريخية."[135]. وهذا الإدراك لتطور الحركات التاريخية، والوعي التاريخي به، هو ما نجده حاضرا بوضوح في وعي هيجل بحركة التنوير والحداثة وموقعها في سـياق حركـة التـاريخ البشري؛ حيث استعمل هيجل مفهوم الحداثة في هذا السياق ليعني بـه حقبـة ' الأزمنة الجديدة ' أو ' الأزمنة الحديثة'.

فقد " بدأ هيجل باستخدام مفهوم الحداثة، في سياق تاريخي ليشير إلى عصر: ' الأزمنة الجديدة ' أو ' الأزمنة الحديثة ' ويقابلها بالإنكليزية والفرنسـية (فـي حوالي عام 1800) ألفـاظ ' Modern Times ' أو ' Temps Moderne ' وتشير إلى القرون الثلاثة السابقة. اكتشاف 'العالم الجديد ' وعصـر النهضـة، والإصلاح. هذه الأحداث الثلاثة الهامة التي حدثت حوالي عام 1500 ـ تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة."[136]. ولذلك، فنحن إذا ما وضعنا هذه الحقبة التاريخية من زمننا في سياق حركة التاريخ البشري، ليس من الصعب، كما يقول هيجل في تمهيده لفينومنولوجيا الـروح: " أن نـدرك أن زمننا هو زمن ميلاد وزمن انتقال إلى عصر جديد. لقد انفصلت الروح عما كان عليه العالم حتى تلك اللحظة، عالم وجودها وتصورها، إنها على حافة إغـراق كل هذا في الماضي، وهي تعمل على تصوره."[137].

إلا أن هذه العتبة التاريخية، وإن كانت معالمها قد ارتسمت في بداية القـرن الخامس عشر، لم يتم اعتبارها عتبة للحداثة، وما يتطلب ذلك من وعي بها، إلا في مستهل القرن التاسع عشر من خلال إعادة ترتيب ارتجاعي للتاريخ حقبـت فيه الأزمنة المتأخرة، كما أشرنا، وكان القرن الثامن عشر قد مهد لهذا الـوعي

---

(134) المرجع نفسه.
(135) المرجع نفسه.
(136) أنظر، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 13.
(137) نقلا عن ، هابرماس، المرجع نفسه، ص 14.

الارتجاعي بعتبة الحداثة من خلال القاموس المفاهيمي الذي صيغ بكثافة في هذه الحقبة المسماة الآن حقبة الحداثة، والذي مازالت مفاهيمه تحتفظ بنفس دلالاتهـا ومعانيها حتى اليوم. يقول هابرماس: " إلى جانب تعابير ' الأزمنة الحديثة ' أو ' الأزمنة الجديدة ' يصوغ القرن الثامن عشر أو يطوع مفاهيم بدلالات مازالـت تحتفظ بها حتى اليوم مثل مفاهيم الثورة، التقدم، التحرر، التطور، الأزمة، روح العصر، الخ، وهي ترمي إلى التشديد على الحركة. ولقد غـدت هـذه الألفـاظ مفاتيح للفلسفة الهيجلية: فإذا ما أعدنا وضعها في تاريخ المفاهيم، فإننـا نضـع أصبعنا على المسألة التي يطرحها الوعي التاريخي الحديث - كما يمثل نفسـه عبر مفهوم مفارق ' للأزمنة الحديثة' ."[138]

وهكذا، وخلال هذا القرن بالذات، بدأت الحداثة تتعلم مـن خـلال إفـراغ مفاهيمها الجديدة من مدلولها الديني؛ حيث تم تطهير عبارة ' الأزمنة الجديـدة ' من كل الإيحاءات المسيحية التي كانت تقرن بها في القرون الوسطى، كما اشرنا في مكان سابق من البحث. ولقد كان لهيجل دور أساسي وحاسـم فـي تطهيـر الكلمات ونزع الدلالة الدينية عنها من جهة، ثم اجتراح مفـاهيم جديـدة لتلـك الكلمات خاصة بالحداثة من جهة أخرى. ولعل المتتبع لسـياقات الدلالـة التـي وردت فيها عبارتا ' الأزمنة الحديثة ' أو ' الأزمنة الجديدة ' عند هيجل يلاحـظ أنها تحمل جميعا دلالة اللحظة الحاضرة من خلال موقع الحاضـر الأوروبـي بالنسبة لماضيه، ومن خلال فهم هذا الحاضر باعتباره تجديدا. ولقد مكـن هـذا التزمين الجديد لعبارة ' الأزمنة الحديثة '- أثناء القرن الثامن عشر خصوصا - من إدراك ارتجاعي للقرن الخامس عشر باعتبـاره مـيلاد الحداثـة وعتبتهـا التاريخية.

ولقد أمعن هيجل، من خلال جهده الفلسفي، في البحث عن أصالة هذه الأزمنة الحديثة الفلسفية فحددها في مبدأي الحرية والذاتية عموما، وما يستدعيه ذلك من

---

(138) المرجع نفسه، ص 15 - 16.

الإيمان بالإنسان كعقل ووعي بالدرجة الأولى.وإلى هذا يشير ألان توران قائلا: " في بداية الأمر اكتشـف هيجـل مبـدأ الأزمنـة الجديـدة وهـو: الذاتيـة (Subjectivité). وانطلاقا من هذا المبدأ فسر تفوق العالم الحديث... وقد تمت، فعلا، معايشة هذا العالم باعتباره عالم تقدم... وبصفة عامة فإن الأزمنة الحديثة تتميز، حسب هيجل ببنية ارتباط الذات التي يسميها الذاتية. يقول هيجل: إن مبدأ العالم الحديث بصفة عامة هو مبدأ الحرية والذاتية."[139] أما هابرماس فيوضـح ذلك بتفصيل أكثر حيث يقول: " تتصف الحداثة، كما يراها هيجل بشكل عـام، ببنية علاقة مع الذات يدعوها 'الذاتية': إن حرية الذات هي، بشكل عـام، مبـدأ العالم الحديث.... [وحين] يصف هيجل صورة الأزمنـة الحديثـة (أو العـالم الحديث)، فإنه يشرح 'الذاتية' بالحرية وبالتفكير...[و] في هذا السياق، تتضـمن لفظة الذاتية أربع دلالات: أ) الفردية: وهي في العالم الحديث التفـرد الخـاص بشكل لا متناهي...ب) حق النقد: [وهو] أن مبدأ العصر الحديث يطالب كل فرد بأن لا يقبل إلا بما يبدو له أمرا مبررا. ج) استقلال العمل... د) [وهو] أخيـرا الفلسفة المثالية نفسها[حيث] يرى هيجل أنها من عمل الأزمنة الحديثة."[140] أمـا الأحداث التاريخية المفتاحية التي فرضت مبدأ الذاتية هـذا فهـي، فـي نظـر هابرماس " الإصلاح، والأنوار، والثورة الفرنسية."[141].

واختصارا يمكن القول أنه إذا كانت الحداثة قد بدأت في رسم عتبتها الحاسمة من خلال ما سمته الفلسفة الألمانية ميلاد رؤية جديدة للعالم، تعمقت باسـتمرار من خلال الأعمال الفلسفية التي راكمها فلاسفة التنوير، فإن التصور الهام الـذي نقل الحداثة من كونها إحساس جمالي فني مع بودلار، إلى وعي تاريخي بهـذه الرؤية الجديدة إلى العالم، قد حدث، في نظر هابرماس وألان توران، مع هيجل.

---

(139) أنظر، ألان توران، المرجع السابق، ص 8.

(140) أنظر، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 30 - 31.

(141) المرجع نفسه، ص 31.

ولكن إذا كان هابرماس وألان توران، وغيرهما من المهتمين بمسألة الحداثـة، قد أرجعوا هذا التنظير المبكر للحداثة إلى هيجل فإن ميشيل فوكو قد جعل مـن كانط مؤسسا مبكرا للحداثة الفلسفية، نظرا للنقد الذي عمد إليه كانط فـي كامـل مشروعه الفلسفي، وإن التقت رؤية فوكو مع رؤية هابرماس في القول بأهميـة الوعي بالذات وبالإنسان بصفة عامة كأساس للحداثة في بعديها النظري والعملي معا. فإذا كان هيجل قد ابتدع مسألة الوعي التاريخي ونظر للحداثة مـن خـلال هذا الوعي، فإن كانط كان سباقا من جهته في تأسيس مسألة النقد التـي مثلـت قطيعة معرفية كبرى. وفي هذا الخصوص يقول مشال فوكـو، موضـحا هـذه الأسبقية الزمنية التي يتبوأ بها كـانط أسـماء رواد الحداثـة: " وفـي مقابـل الأيديولوجيا، دشن النقد الكانطي عتبة حداثتنا."(142)

هكذا تناسلت أفكار الحداثة من القرن الخامس عشر إلى مستهل القرن التاسـع عشر، من إعادة الاعتبار للإنسان كقيمة عليا في الوجود، إلى الإيمان المطلـق بقدرة العقل على هديه إلى المعرفة الحقة بذاته وبالحياة والكون، ومن ثم الإيمان بقدرته على تحقيق سعادته الدنيوية. ولكنه تناسل لم يكن مجرد توالـد منطقـي للأفكار، تداعت فيه هذه الأفكار بمعزل عن حركة التاريخ الواقعي وتطوراتـه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل كان تناسلا يتجاوب مع تطورات حركـة التاريخ الأوروبي ومع تطلعات القوى البورجوازية الصاعدة التي قادت حركـة التاريخ الأوروبي الحديث.

فقد " كانت القيم التي نمت في مجال التبادل الاقتصادي السلعي الحر (حرية، استقلال، مساواة) وفي مجال توسيع الإنتاج السلعي (التقدم العلمي والتقنـي) تؤلف المضمون الذي استمدت منه حركة التنوير عناصـر صـورة المجتمـع البرجوازي المقبل، وإذ يعلي الفكر التنويري من شأن العلم والتوجـه الـدنيوي

---

(142) أنظر، ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة. مطاع صفدي، سالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة الأولى 1989 - 1990، ص 208.

يضع العقل في موضع الإيمان ويجعله مثلا أعلى للحياة ومعيـارا فـي تفسـير الأوضاع السياسية والاجتماعية والمعرفية الفكرية."[143]. وإذا كان مفكرو عصر التنوير قد انطلقوا في تصورهم للمجتمع الأمثل، الذي ينشدونه، مـن الفرضـية القائلة " إن طبيعة الإنسان أبدية ثابتة ومن شأنها أن تهتدي بضـوء العقـل"[144] فإن " مفهومي الطبيعة والعقل ليسا هنا في آخر التحليل سوى تحوير أو تصـعيد إيديولوجي للعلاقات الاقتصادية البرجوازية. فالإنسان الـذي يسـتجيب لنـداء الطبيعة والعقل هو بالدرجة الأولى منتج السلع والذي لم تكن شـروط وجـوده الحقيقية العميقة قد عرفت بعد، فبدا على المستوى المجرد إنسانا مجـردا يملـك الحرية ويتمتع بالمساواة مع الآخرين."[145] وإذ يتاح لنا اليوم أن ندرك أن مـا كان يقال عن مفهوم حرية الإنسان ومساواته ليس سوى تجريد " ينشأ في مجال الإنتاج السلعي البرجوازي الذي تحدده علاقة الاستثمار الرأسمالي... نتبين أيضا أن أساس هذا الوهم هو اختفاء علاقة الاستثمار والربح الواقعية وراء الوجـود الحقوقي المجرد الذي تبدو فيه مظاهر الحرية والمساواة وكأنها الأمر الطبيعـي السوي المتفق مع مطالب العقل. وإذ يراد تكريس علاقة الاسـتثمار الرأسـمالي ترتدي مطالب العقل صفة الثبات.... ومن هنا الدعوة إلـى أن يكـون النظـام الاجتماعي مطابقا لطبيعة الإنسان واعتبار النظام الإقطاعي انحرافا عن الصورة السليمة للمجتمع والمطالبة بالقضاء عليه باسـم الطبيعـة وصـياغة علاقـات اجتماعية ملائمة للعقل."[146] .

ولكن، وبصرف النظر عن التأويل الأيديولوجي لعقلانيـة عصـر التنـوير والخلفية الأيديولوجية التي كانت وراء تبني البورجوازية الأوروبية، منذ نشأتها في مطلع العصر الحديث، قيم العقل والمطالبة بالاهتداء بأحكامه، فقد تكـرس،

---

[143] أنظر، نايف بلوز، المرجع السابق، ص 54.
[144] أنظر، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 152.
[145] أنظر، نايف بلوز، المرجع نفسه.
[146] المرجع نفسه.

خلال هذه الحقبة التاريخية الطويلة من تاريخ أوروبا الحديث، تقليد للعقل، على حد تعبير هابرماس، أعلنت الحداثة الأوروبية، كما يضيف،انتماءها إليه[147].

إلا أن الحداثة ليست مجرد حقبة تاريخية، من حقبات التاريخ الأوروبي، بـل هي أيضا مجموعة قيم. ومع أن الحداثة هي في ذاتها، كما يلاحظ اليكسيس نوس (Alexis Nouss)، قيمة تستمد معناها من ذاتها؛ ولذلك فإن أبرز المشـكلات التي تتصل بها كمفهوم، وبتعريفها، وفهمها، تكمن في علاقتها بالزمان وبالحقبة التاريخية التي تتجلى فيها وبالتاريخ الذي تتموضع فيه[148] ؛ وهي الفكرة التـي كان ماكس فيبر قد عبر عنها بصيغة أخرى، حين ربط ظهور الحداثة بالعقلانية الغربية، ورد العقلانية الغربية إلـى بعـض خصوصـيات أوروبـا الثقافيـة والدينية[149]. نقول: مع ذلك فإن للحداثـة قيمـا ومعـايير ذات بعـد إنسـاني كوني[150]، كما يستنتج ماكس فيبر، تتخطى حدود الزمان الذي تبلـورت فيـه، وتتجاوز معانيها خصوصيات التاريخ الأوروبي الذي انطلقـت الحداثـة منـه، كالعقلانية، والتقدم، والتطور، والعدل، والمساواة، والحريـة، والديموقراطيـة، والعلمانية، ومفاهيم الثورة، والوطن، والجمهورية الخ. ولما كنا لا ننـوي هنـا، كما أشرنا في مكان سابق من هذا الفصل، أن نتناول بالتفصيل مفهوم الحداثـة وقيمها، فسنكتفي بإشارة مقتضبة إلى بعض هذه القيم، التي كـان لهـا صـدى واضحا في الفكر العربي، ألا وهي قيم العقلانية والحرية والتقدم.

أ ـ الحداثة والعقلانية:

---

(147) أنظر، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 11.

(148) أنظر، Alexis Nouss, **La modernité**,op.cit.p19.

(149) لمزيد من التفصيل حول هذه الأطروحة عند ماكس فيبر، أنظر ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة. محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص 5 ـ 6.

ـ أنظر أيضا شرحا مفصلا لهذه الأطروحة عند ، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 9 ـ 10.

(150) أنظر، ماكس فيبر، المرجع نفسه، ص 5.

أشرنا في مكان سابق من هذا الفصل إلى أن أفكار الحداثة قد تناسلت، خلال أربعة قرون، وتطورت من إعادة الاعتبار للإنسان كقيمة عليا فـي الوجـود - مبدأ النزعة الإنسانية، القرن الخامس عشر -،إلى الإيمان الكلي بقـدرة العقـل على هديه إلى المعرفة الحقة بذاته وبالحياة والكون، ومن ثم القدرة علـى بنـاء الإنسانية وتحقيق سعادتها الدنيوية - مبدأ عصر التنوير، القرن الثامن عشر-. صحيح أنه ماكان للحداثة أن تتبلور كرؤية عقلانية تاريخية متميزة للحياة، خلال القرن الثامن عشر، لولا ذلك التراكم في الإيمان بالعقل في تحصـيل المعرفـة واكتسابها، الذي وضع ديكارت حجره الأساس. فلقد أحدث ديكارت تحولا كبيرا في صيرورة الفكر الغربي العقلانية؛ حيث أكد على اعتبار العقل الأداة الأساسية لاكتساب المعرفة والملكة التي تعطي للكائن قيمة، وافترض بتأكيـد ثقتـه فـي العقل، استبعاد كل ما يشوش عمله، والتقليل من أهمية ما لا يستجيب ضـرورة لمقتضياته وضوابطه، واعتبر المخيلة سيدة الخطأ والضلال؛ فكان ، بذلك، أول من شرع باسم العقلانية لإقصاء المخيال من الفعل الإبداعي الإنساني، باعتبـاره كائنا عاقلا لا غير.[151]إلا أن صحة ذلك تبقى مقيدة بمفهوم تقني للعقلانية، على حد تعبير جون كوتنغهام، أي مفهوم محدد بمعناه الفلسفي الخاص[152].

أما عقلانية عصر التنوير فمدلولها أعم، يشمل كـل مجـالات نشـاط الفكـر الإنساني، ويقصد بها عموما الإلتزام باستخدام العقل والحجة العقليـة لتحريـر الفلسفة، والفكر الإنساني عموما، من قيود الخرافة والدغما[153]والتقاليد الكهنوتية

---

[151] محمد نور الدين أفاية، " المرموز المتخيل "، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد53/52، ص 16.

[152] بتصرف، أنظر، جون كوتنغهام، **العقلانية فلسفة متجددة**، ترجمة. مرجع مذكور، ص 16.

[153] وليس يعني هذا أن ليس للعقلانية معنى عاما إنما نريد القول أن للعقلانيـة معنـى تقنـي خـاص تصنف وفقه بعض المذاب الفلسفية أو بعض الفلاسفة، تمييزا لهم عن مذاهب فلسفية وفلاسفة آخرون، كأن نمنح صفة العقلانية للفيلسوف أفلاطون، ولا نمنحها لأرسطو، ونميز فلسفة ديكارت بميزة العقلانيـة ولا نميز فلسفة جون لوك بنفس الميزة، أو أن نصف فلسفة لايبنيتس بالفلسفة العقلانية ولا نصف فلسفة دفيد هيوم بهذه الصفة ، رغم أن كل هؤلاء ينطلقون في تفكيرهم من الأيمان بالعقل والالتزام بمقاييس العاقلية، كا يقول كوتنغهام، الذي هو المطلب الجوهري لأي

والفكر الكنسي. ولذلك فقد ارتكزت الحداثة كرؤية جديدة للعالم، في القرن الثامن عشر، إلى الإيمان بالعقل البشري وقدراته في المجالات العلميـة والعمليـة؛ أي الإيمان بأن مبادئ العقل هي التي يجب أن يقوم عليها بناء الجماعة الإنسانية في مختلف ميادينها: سواء في السياسة أو في الأخلاق أو فـي المعتقـدات أو فـي النظرة الكونية[151]. وهذا يعني، كما يقول أحد المهتمين بهذه المسألة، اقتـران " الحداثة في نمط تكوينها وفي نمط عملها بالعقل"[152]، وقد لخص لنا تجلي هـذه العقلنة في مسائل كبرى أربع (أ) عقلنة الفكر العلمي: ويعني ذلك انفصال العلم " بصفة تكاد تكون قطعية عن التصورات الدينيـة والأيديولوجيـة والسياسـية،[واعتماد] العقل البرهاني والتجريب وترك جانبا كل مالا يكون مقبولا ببرهان."، (ب) عقلنة الفكر السياسي: ويلخصها في " الانفصال عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة...والانفصال عن الأيديولوجيا الدينية [مما] يعني أن السلطة السياسية هي اجتماعية قبل كل شيء "، (ج) عقلنة القول التاريخي: ويعني ذلك " القبض على معطياته المتنوعة وتوجيهها نحو إرادة المستقبل [وهي عقلنـة] لا تتم إلا إذا انفصل القول التاريخي عن التقاليد عموما وعن النقل خاصـة."، (د) عقلنة القول الديني: وتعني هذه العقلنة، من ضمن تعنيه، " قراءة النص الـديني وفهمه عقليا وتفسيره من خلال معطيات العصر."[153]. هكذا ارتبطت الحداثـة، بما هي قيمة، بمفهوم للعقل يتم على أساسه فهـم العـالم والمجتمـع والإنسـان

نظـام فلسـفي ولأيـة مجموعـة مـن افتراضـات الحقيقـة مهمـا كانـت. أمـا كلمـة " العقلانيـة " rationalisme بـالمعنى العـام فيرتبط معناهـا عمومـا بالصـفة القريبـة " العقليـة " rational . والجـذر الاشـتقاقي الـذي تشـتق منـه كلتـا الكلمتـين هـو الإسـم اللاتينـي " ratio " ومعنـاه العقـل raison . وهكذا يفهم من كلمة " العقلاني " rationaliste " عموما الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسـان العقليـة تأكيـدا خاصـا ولديـه إيمـان غيـر عـادي بقيمـة العقـل والمحاجـة العقليـة وأهميتهمـا. بتصرف، المرجع نفسه، ص 13 و ص 16.

[151] أنظر، عبد الرحمان بدوي، **نيتشه**، وكالة المطبوعات ـ الكويت، طبعة 1975، ص 28.

[152] أنظر، فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مرجع مذكور، ص 28.

[153] بتصرف، المرجع نفسه، ص 29، 30، 31.

والتاريخ؛ حيث اقترنت، في مفهومها وفي فعلها، كما يذهب معظم المهتمين، بالعقل أساسا وبالعقلانية حصيلة للعمل العلمي المختلف[151].

ب ـ الحداثة والحرية:

ولا ينفصل القول في الحداثة والعقلانية، كما تمثّلهما مفكرو التنوير، عن القول في الحرية. ذلك أن الإنفصال عن القديم، كما يقتضي منطق الحداثة، يعني التحرر منه كساطة، أي أن للحداثة منطقا تحرريا هو رفض الخضوع للتقليد. ولا شك أن وعي الإنسان بحريته يقوم، كما يرى فلاسفة التنوير، على وعيه بنفسه كذات هي المصدر الأسمى لكل حقيقة، ولذلك فإنه سيكون، في نظرهم، مشرع نفسه؛ من حيث هو ذات قادرة على خلق المعايير والقيم من جهة، وإخضاعها للمراجعة والنقد من جهة أخرى. ولهذا كان مفهوم الذاتية أهم المرتكزات التي شكلت منطق الحداثة في مجال الفلسفة[152].

و الحقيقة أن هذه الفكرة البسيطة، أي القول بوجود ذات حرة وحضورها في العالم، ليست نتاج الفلسفة اليونانية أو الوسيطية، وإنما هي نتاج الأزمنة الحديثة، كما يقول هيجل[153]، وتحديدا نتاج الديكارتية. وبالفعل فقد كان القدماء يدركون العالم ومخلوقاته وفق نظرة تراتبية للوجود؛ حيث " كان القرب أو البعد عن السبب الأول هو ما يتحكم في نظام الوجود وتراتبه، بما في ذلك الإنسان الذي غدا جزءا من هذه المخلوقات التي لا تقاس بنظره وإنما هو نفسه يقاس على ما تقاس عليه بحسب موقعه من العلل الشريفة أو تبعا لدرجة مشاركته في المثل أو

---

(151) هذا ما جعل ألان توران يقول: إن" فكرة الحداثة... ترتبط وثيقا بالعقلنة (Rationalisation) والتخلي عن إحداها يعني رفض الأخرى." . أنظر، ألان توران، المرجع السابق، ص 30.

(152) بتصرف ، أنظر، يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 30.

(153) يورد هابرماس قول هيجل: " إن حرية الذات هي، بشكل عام ، مبدأ العالم الحديث." أنظر، المرجع نفسه.

اقترابه من الحقائق المطلقة "[154]. إلا أن العصور الحديثة ستشهد تغيرا في هذه الرؤية التراتبية للوجود، وتتغير رؤية الإنسان لذاته ويغدو " هو المتكلم الحاضر الذي ينظر إلى الكائنات الأخرى ويتمثلها، فيستمد يقينياته من ذاته، وليس، كمـا كان الشأن عليه في العصور الوسطى، من تعاليم عقيدة أو سلطة أخـرى غيـر سلطة ذاته."[155]، أي أنه أصبح واعيا باستقلال ذاته وبحريته.

هكذا، ومع بداية تشكل وعي الإنسان الحديث باستقلال ذاته، بدأ يدرك، أكثـر من أي وقت مضى، أنه المشرع لكل معيار أو قيمة؛ محررا بذلك مفهوم الحـق ومفهوم الحرية نفسه، من كل دلالة متعالية مصدرها غيـر الإنسـان، فأرسـي مفهوم الحق الطبيعي[156] بدل مفهوم الحق الإلهي، وربطت الحرية بإرادة الذات الإنسانية الحرة.

وقد رسخت الثورة الفرنسية مبدأ الذاتية هذا في المجال السياسـي، أي فـي علاقته بمفهوم الحق عامة والحرية خاصة، فتوسعت دائرته وتكرست في ميثاق 1789 المشهور، الخاص بحقوق الإنسان والمواطن، الذي لم يعـد محصـورا بحقوق فئة أو فرد ذي امتياز اجتماعي، بل يتعلق بحقوق الإنسان بـإطلاق، أي بحقوق الإنسان كونيا[157]. وهي، لذلك، حقوق لا تستمد من مرجعية دينية بـل تتولد عن إرادة إنسانية حرة.

---

[154] أنظر، محمد الشيخ وياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة** - حوارات منتقات من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1996، ص 12.

[155] المرجع نفسه، ص 12 - 13.

[156] تنطلق نظرية الحق الطبيعي الدنيوي من " أن الإنسان مدعو إلى إقامة نظام ومعايير للحياة الاجتماعية تأخذ في حسبانها صفات الإنسان الطبيعية وإلى رؤيتها على هدى التنظيم العقلاني." أنظر، نايف بلوز، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، مرجع مذكور، ص 58.
- أنظر تحليلا مفصلا لبروز نظرية الحق الطبيعي ونتائجها السياسية في، ف . فولغين، **فلسفة الأنوار**، ترجمة. هوزييت عبّودي، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1981، 22 - 23.

[157] وهي الحقوق التي نادت بها فلسفة التنوير، التي تميزت عن سابقتها ، كما يقول ألان توران، " بعزمها على أن تمد جميع البشر بالمزايا التي التي كانت فيما قبل خاصة ببعض الفئات فقط." أنظر، الان توران، المرجع السابق، ص 31.

ولقد عبر هيجل عن ذلك تعبيرا واضحا؛ حيث رأى أن مبدأ الثورة الفرنسية هو حرية الإرادة العقلية التي يبنيها العالم بوصفها إرادته. وهو يصف، كما يذهب كارل لوفيث (Karl Lowith)، في فلسفة التاريخ القوة المؤثرة لأفكار الثورة الفرنسية بالجمل المفخمة التالية: كان انكساغوراس قد قال في البدء: إن الفكرة تحكم العالم، وها قد وصل الإنسان الآن إلى معرفة أن الفكرة يجب أن تحكم الواقع الروحي. لقد كان ذلك شيئا يشبه شروق شمس رائع.[158] .

وعلى الرغم من أن فكرة الحرية تمثل، على الصعيد النظري المحض، مشكلة وقف عندها كانط عندما أدرجها ضمن الأشياء في ذاتها، إلا أن كانط نفسه، الذي اعتبرها مشكلة في مجال المعرفة المحض، يعتبرها ضرورية في المجال العملي. وقد أولى بعدها العملي السياسي أهمية خاصة، في جوابه المشهور عن سؤال ما هو التنوير؟. حيث اعتبر أساس عصر التنوير في الاستخدام الحر للعقل. و " أن يستنير الجمهور من تلقاء نفسه، أمر يدخل في باب الممكن؛ بل بالأحرى في باب الحتمي فيما لو تركت له الحرية في ذلك."[159] فلا شيء إذن " يلزم لتلك الأنوار سوى الحرية...أعني حرية أن يستعمل المرء عقله علانية في جميع المجالات"[160]، بما في ذلك المجال السياسي إذ ليس من مصلحة الحاكم التدخل، بصورة استبدادية، للحد من حريات الأفراد " لأن سلطته التشريعية تصدر بالضبط من كونه يجمع إرادة الشعب العامة في إرادته الخاصة "[161].

ج ـ الحداثة والتقدم:

---

(158) أنظر، كارل لويث، **من هيجل إلى نيتشه**، ترجمة. ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1988، ص 12.

(159) أنظر، كانط، " جواب عن سؤال: ما هي الأنوار؟ "، في كتاب، **الحداثة**، نصوص مختارة، إعداد وترجمة. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1996، 45.

(160) المرجع نفسه.

(161) المرجع نفسه.

ويستدعي الحديث في الحداثة، من جهة أخرى، الحديث في مفهـوم التقـدم والإيمان به، من حيث هو إيمان بتصور جديد للزمان والتاريخ، ومصير الإنسان فيه. ذلك أنه وحتى العصر الحديث، لم يكن هناك نظريات عن الزمان والتاريخ ومصير الإنسان سوى أصداء تلك الأفكار البسيطة المرتبطة بالأساطير الوثنية، التي ترد أسعد عصر للبشرية وأفضله إلى ماض ذهبي بعيد؛ أو تلـك الأفكـار المعقدة والمختلفة، في نفس الوقت، التي سادت العالم الإغريقي الروماني، عـن مسار التاريخ [162]؛ وخاصة تلك النظريات التـي تـرى التـاريخ دورات فـي الزمان، وأشهر هذه النظريات وأكثرها تداولا تلك التي ترى أن التاريخ يبـدأ " بعصر ذهبي يعقبه عصر فضي ثم يليه عصر حديدي تحل بعده كارثة، ثم تبـدأ الدورة من جديد بالعصر الذهبي. وهكذا عود على بدء "[163]، عالم يـدور فـي دائرة مغلقة للزمان، وتاريخ الإنسان ومصيره هو ذاته تاريخ هذه الدائرة المغلقة ومصيرها. أما النظريات التي أعقبت ذلك فهي نظريات " أصـحاب النظـرات الدينية في الزمان وفي التاريخ، الذين ربطوا الزمان بـالخالق الأول وبمصـير الإنسان في الدنيا وبنهاية يرتبط بها حساب وعقاب وثواب. ومن أبـرز ممثلـي هذه النظرات **فيلون** (حوالي 25 ق.م ـ 50 بعد الميلاد) بالنسبة إلى اليهوديـة، والقديس أوغسطين (354 ـ 430) بالنسبة إلى المسـيحية، وابـن خلـدون (المتوفى 808 هـ) بالنسبة إلى الإسلام."[164] . وهي النظريات التـي ظلـت سائدة إلى مطلع العصر الحديث، وتحديد إلى مطلع عصر التنوير؛ حيث أصبح للزمان التاريخي مفهوما مختلفا ليس دائريا ولا منكسرا ولا يتوقف في مرحلـة ما، وأصبح للتقدم وجودا في المستقبل، وليس في الماضي الـذهبي كمـا رأى، قديما، أصحاب فكرة التدهور.

---

(162) بتصرف، أنظر، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 178.

(163) المرجع نفسه.

(164) أنظر، عبد الرحمان بدوي، " أحدث النظريات في فلسفة التاريخ "، مجلة، **عالم الفكر**، الكويت، عدد أفريل ماي جوان 1974، ص 215 - 216.

فمع ظهور فكرة الزمن الخطي اللامتناهي غير القابل للتراجع أو التقهقر والارتداد، ظهرت نظرية التقدم كفكرة جديدة متماسكة تحمل أملا جديدا للإنسان؛ مانحة أياه الثقة بعقله وقدرته على صنع مستقبله بنفسه(165). وعلى الرغم من أن الوعي بالتقدم، كوعي بسيط، ليس وليد العصر الحديث وسابق عصر التنوير والحداثة، إلا أن نظريات التقدم لم تظهر بمعناها المكتمل إلا خلال هذا العصر، وتحديدا مع تارغو (Turgot)، وكوندرسه (Condorcet)، وليسينغ (Lessing)، وبرايس (Price)، وبريستلي (Priestly)؛(166) وبخاصة مع كوندرسيه وفكرته عن ' تقدم الذهن البشري '[1]، وليسينغ وفكرته عن ' تثقيف الجنس البشري '(166). فمع هؤلاء تبلور الإيمان بتقدم الإنسان اللامحدود، القائم على قابلية الجنس البشري اللامحدودة للرقي.

ولا شك أن انبثاق نظرية التقدم، في هذه المرحلة، قد ارتبط بروح التفاؤل التي خلقتها الكشوف العلمية المختلفة، وانتصار النظرة العقلانية، وتوسع مجال الكفاح من أجل الحريات السياسية والدينية، وبتراجع فكرة العناية الإلهية أمام فكرة القوانين الطبيعية الثابتة. فبهذه الروح المتفائلة ازداد وعي إنسان القرن الثامن عشر بذاته كذات صانعة للتاريخ، وبوعيه بتاريخيته. ووعيه بتاريخيته هو، في الوقت نفسه، وعيه بحداثته. ذلك أن وعيه بتاريخيته يعني وعيه بأنه يمثل مرحلة أرقى من كل مراحل التاريخ البشري السابقة، أي وعيه بتقدمه تاريخيا. ولهذا يمكن القول إن وعي إنسان عصر التنوير بحداثته، بقدر ما ولده التطور العلمي الكبير الذي عرفه هذا العصر، و انتصار النظرة العقلانية للحياة فيه، وتراجع فكرة العناية الإلهية والمفهوم الكنسي للزمان والتاريخ، بقدر ما تولد

(165) أنظر، حسين محمد الكحلاني، **فلسفة التقدم**، مرج سبق ذكره، ص 73.

(166) أنظر، المرجع نفسه، ص 74.

[1] وهو عنوان كتاب كوندورسه الذي شرح فيه رؤيته للتقدم البشري. أنظر عرضا لأفكار كوندرسه في هذا الكتاب في ، المرجع نفسه، من ص 74 حت ص 79.

(166) وهو أيضا عنوان كتاب ليسينغ الذي خصصه لشرح فكرته ومفهومه عن التقدم البشري. أنظر تحليلا مفصلا لفكرة ليسينغ الرئيسة في هذا الكتاب في ، جون هارمان راندال، المرجع السابق، ص 114 - 115.

عن تبلور نظريات فلسفية في الزمان والتاريخ والتقدم؛ حيث أصبح مفهوم ' الحديث ' يعني سقف التقدم، ويجد تبريره في كونه يجسد المرحلة الأكثر تقدما في التاريخ.

إلا أن مفهوم التقدم سيأخذ، في القرن التاسع عشر، مع ماركس وداروين، دلالات إضافية أخرى لدلالاته في القرن الثامن عشر. وسيكون لهذه الدلالات صداها أيضا في الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ من خلال نظرية دارون في التطور[167]، ونظرية المادية التاريخية عند ماركس.

هذه هي إذن بعض قيم الحداثة الكبرى التي كان لها تأثير، قوي ومباشر، في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. وقد آثرنا أن لا نتابع تطور هذه القيم في أوربا، بعد عصر التنوير. ذلك أننا لم ننو هنا، كما أشرنا في بداية الفصل، معالجة مفهوم الحداثة معالجة نظرية شاملة، ومتابعة تطور قيمها في مرحلتنا المعاصرة، إنما أردنا الإشارة إلى بعض قيم عصر التنوير والحداثة الأساسية التي أثرت، إيجابيا، في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، والشروط التاريخية والمعرفية التي تبلورت فيها. بعبارة أخرى، إن وظيفة هذا الفصل المنهجية تتمثل في تحديد الشروط التاريخية والمعرفية لبروز بعض قيم الحداثة ومفاهيمها، التي تأثر بها المفكرون العرب المعاصرون الذين اخترناهم نماذج لهذه الدراسة، وهي قيم العقلانية والحرية والتقدم.

فالإيمان بقيمة العقل ووظيفته التنويرية، كان مرتكز تفكير طه حسين، وموجه أطروحته الحداثية؛ وعقلانية عصر التنوير الأوروبي وفلسفتها الاجتماعية والسياسية، هي شرط حداثة العرب في أطروحة عبد الله العروي؛ وخصائص العقل الحديث التي مكنت الأوروبيين من اكتشاف قوانين الطبيعة، وتسخير

---

(167) أنظر شرحا لعلاقة نظرية التطور الداروينية بمفهوم التقدم في القرن التاسع عشر، في، كرين برينتون، المرجع السابق، ص 220.

منافعها لصالح الإنسان، هي ما ينبغي لنا الأخذ بها نحن العرب لإنجاز حـداثتنا وصون خصوصيتنا الثقافية، كما يرى زكي نجيب محمود، وغـايتهم جميعـا، تكريس حرية الإنسان العربي وتحقيق تقدمه.

ولأن بداية تأثر العرب بهذه القيم يعود إلى مرحلـة سـابقة مـن تاريخنـا المعاصر، وتحديدا إلى بداية النهضة في القرن التاسع عشر، فقد خصصنا فصلا من هذه الرسالة، لهذه الحقبة التاريخية، بغرض رصد إرهاصات أفكار الحداثـة العربية فيه، وهو الرصد الذي يشكل الفصل الموالي مضمونه.

في تاريخية الدعوة العربيـــة إلى الحداثـــة
عصر النهضة العربية: مقدمات ليبرالية للحداثة

أ - توضيح منهجي:

أن يكون للفكر تاريخ مستقل نسبيا فهذا مما لا جدال فيه، كما أنه لا جدال في أن الأفكار تنتقل من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر، ومن مكان إلى آخر. ولا يراودنا الشك أبـدا في أن هناك منطقا خاصا بتطور الفكر وعملية الانتقال هذه. لكنا نعتقد أن النظر إلـى تـاريخ الأفكار وتطورها كعملية توالد ذاتي، ومن ثم اعتبار الفكر اللاحق يفسر بالفكر السابق عليـه، أمر لا ينجب اقتناعا.

أما وجه الاعتراض هنا فيتم من منطلق الاعتقاد بأن طرح مسألة العلاقة بين فكر سـابق وفكر لاحق، في إطار علاقة سببية ميكانيكية، إي هذا الفكر ولد ذاك، يقضي علـى إمكانيـة اكتشاف العلاقة الحقيقية التي تربط فكرين أو أفكار عصرين متعاقبين؛ يقضي علـى الجـدل الحقيقي للسيرورة التاريخية كجدل تواصل وانقطاع في آن واحد. ونحن ننطلق في ذلك مـن رؤية منهجية مؤسسة على " أن الفكر يتضمن ليس فقط ميلا لأن يكون مستقلا تجاه الواقـع، وإنما يحتوي أيضا، وبعلاقة عضوية مع ميله ذاك، ارتباطا انطولوجيا بهذا الواقع. وبذلك فهو يجسد في آن واحد استمرارية وانقطاعا. إنه يجسد على هذا النحو، آفاقا متموضـعة تاريخيـة وأخرى تراثية."[1]

---

[1] راجع، طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، دار دمشق - دمشق، الطبعة الثالثة، دون تاريخ، ص 591 - 592.

- يعالج يورغن هابرماس هذه العلاقة ، علاقة فكر سابق بفكر لاحق، من زاوية أخلاقية، وبمثال تطبيقي محدد ومعروف في التاريخ ، هو مثال ما أشيع عن علاقة فكر كل من فختة ونيتشة وهايدجر بالفكر النازي، ومسؤولية هؤلاء المفكرين الأخلاقية في نتائج الفكر النازي المدمرة اللاإنسانية. نافيا أية علاقة مسؤولية بينهم وبين مصير أفكارهم على يد غيرهم، هذا إن كان لأفكارهم، أصلا، علاقة بالفكر النازي والفاشية بصورة

وللتوضيح نقول: إن هذه الرؤية المنهجية، وهي رؤيتنا أيضا، ترتكز إلى المقولة التاريخية التراثية التالية، تلك هي أن البشر إذ يقدمون على أنسنة محيطهم الطبيعي والاجتماعي يجدون أنفسهم أمام موروث من العلاقات الاجتماعيـة، والمنجـزات التقنيـة، **والأفكـار الفلسـفية والسياسية والأخلاقية والعلمية**، متكونة قبلهم وبصورة مستقلة عنهم؛ وعلى ذلك فهم يجـدون أنفسهم مرغمين على الانطلاق من واقع هذا الموروث، محتفظين ببعض عناصره أو معـدلين فيه عموما، والمهم في الأمر هو أنهم لا يستطيعون الانطلاق من لا شيء.[2]

ولذلك فإن عمليات إعادة طرح الأسئلة والإشكاليات، التي قد يعتقد، أحيانا، أنها منتهيـة، أو متجاوزة تاريخيا، تعكس في العمق هذه الجدلية التاريخيـة التراثيـة، أي جدليـة الاسـتمرار والقطيعة؛ ففي تاريخ الفكر لا يمكن الادعاء، وبإرادية مطلقة، بنهاية معالجة قضـية فكريـة معالجة نهائية، أو الادعاء بميلاد قضايا وإشكاليات فكرية دون مقـدمات وشـروط تاريخيـة وتراثية، فجدلية نشأة القضايا والإشكاليات الفكرية وتطورها، تعـد عمليـة تاريخيـة تراثيـة معقدة[3]. والمسألة في مثل هذه الحالة هي أنه إذا كان من غير الممكن تطور فكرة جديـدة أو إشكالية جديدة من غير وراثة المنتجات الفكرية السابقة وتحولها، فإن تحول المنتجات الفكريـة الموروثة نفسه يتم في ظروف الحاضر الجديدة، أي وفقا لمنطـق المتغيـرات الجديـدة فـي الظروف التاريخية الجديدة.[4]

ولعل هذا ينطبق، بشكل عام، على موضوع بحثنا المحدد، وهو قضـية الحداثـة العربيـة وأسئلتها وإشكالياتها؛ ظهور هذه الأسئلة والإشكاليات وتطورها، وتطور معالجاتها في الخطاب

عامة. ذلك أن هذه العلاقة هي علاقة لاحق بسابق وليس العكس، ولذلك فلا مسؤولية أخلاقية على الإطلاق لهؤلاء على مصير أفكارهم. راجع يورغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة. نظير جاهل، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 1995، ص 17 - 18.

[2] إلى هذا المبدأ يشير ف. انجاز إلى " أن فلسفة كل مرحلة من حيث هي مجال محدد من تقسيم العمل تشترط وجود مادة فكرية ترثها عما سبقها من فلسفات وتنطلق منها"، نص منقول عن، موريس كورنفورت، **مدخل إلى المادية الجدلية**، ترجمة. محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981، الجزء الثالث، ص 77.

[3] راجع تحليلا مفصلا لهذه العملية الجدلية المعقدة في، موريس كورنفورت، المرجع المذكور، ص 84.

[4] هذا ما يذهب إليه حسين مروة. أنظر كتابه، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي ـ بيروت ، الطبعة الخامسة 1985، الجزء الأول، ص 41.

الفلسفي العربي المعاصر. فإذا كان صحيحا، وهذا ما ينبغي التأكيد عليه، أن المثقف العربي يعالج المسائل والإشكاليات التي تطرحها قضية الحداثة عليه اليوم؛ كمسألة الهوية الثقافية، ومسألة الأصالة، وإشكالية الخصوصية والعالمية بشكل عام الخ؛ انطلاقا من المعارف التي يتيحها الواقع التاريخي والمناخ الثقافي والحضاري، العربي والعالمي، الراهن، فمن الصحيح أيضا، أن هذه الأسئلة والإشكاليات قد طرحت، بصيغة أو بأخرى، على المثقف العربي منذ ما يزيد عن قرن ونصف من الزمن، وظفرت منه، عبر هذه المرحلة التاريخية، بإجابات ومعالجات تفاوتت، في وضوحها وعمق تحليلها ونضج نتائجها، تفاوتا يتناسب وحركة تطور التاريخ الاجتماعي والسياسي العربي، ويتماشى مع تطور معارف المثقف العربي ووعيه بحركة التاريخ الإنساني، وبالواقع الثقافي والحضاري القومي والعالمي السائد في كل مرحلة.

فمنذ القرن التاسع عشر، حيث بدأ الغرب - متمثلا في أوروبا آنذاك - يفرض نفسه على غيره كنمط كوني للحداثة، بدأ المثقف العربي يبحث عن مكانة لمجتمعه في هذا الواقع التاريخي الكوني الجديد، وبدأ يتلمس الإجابة لأسئلة الحداثة وإشكالياتها، المطروحة عليه، انطلاقا من رؤية كونية للتاريخ[5]، ترتكز إلى إقراره، الضمني أو الصريح، بوجود مشترك حضاري إنساني، يفسر على ضوئه تأخر مجتمعه الحضاري، ويبرر به الدعوة إلى ضرورة اللحاق بالغرب.

ففي ثلاثينيات القرن التاسع عشر بدأ رفاعة الطهطاوي يرسم أولى معالم هذه الرؤية؛ واضعا أول مقارنة عربية في العصر الحديث بين الشرق الإسلامي الذي ينتمي إليه والغرب الحديث العائد منه؛ مبرزا جوانب تفوق الغرب ومظاهر تقدمه وتحديثه؛ مبينا أهمية ما أدركه من محاسن هذا التقدم ومنافع التحديث للإنسان والمجتمع[6]. ثم تلاه، في الستينيات من نفس القرن،

---

[5] نقصد بالرؤية الكونية للتاريخ، التصور الذي ينطلق منه صاحبه من الاعتراف، الضمني أو الصريح، بأن للتاريخ قوانين أو سنن يسير وفقا لها، أو توجها إنسانيا عاما يقرأ التاريخ في ضوئه. وهذه الرؤية هي التي تجعل المقارنة بين الأمم والشعوب معقولة واستنتاجاتها مقبولة. ونحن نعتقد أن معقولية هذه المقارنة هي التي جعلت رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي يجتهدان، في مرحلة مبكرة من معرفة الحضارة الأوروبية، لشرح منافع التقدم الأوروبي بمنظور إسلامي لبني أمتهما ويدعوانهم إلى تقبله.

[6] عاد الطهطاوي من فرنسا حاملا أفكارا ترجمها في كتاب وصفي للغرب الذي عايشه واحتك به عنونه " تخليص الإبريز في تلخيص باريز ". أما شروحه لمنافع التقدم وتمدن الأوطان فقد تضمنها، بشكل خاص، كتابه

خير الدين التونسي بمقارنة حضارية مماثلة عميقة[7]، كانت ثمرة معاينة مباشـرة، لمظـاهر التقدم الأوروبي وحداثته، دامت أربع سنوات قضاها خير الدين، في خمسينيات القرن التاسـع عشر، في فرنسا؛ فكانت له، هو أيضا، كما كانت للطهطاوي حقبة تثقيفية، على حـد تعبيـر ألبرت حوراني[8]؛ أدرك فيها خير الدين، بوضوح، منافع التقدم العلمـي الأوروبـي عمومـا ومحاسن التحديث التقني والسياسي والمؤسساتي بشكل خاص[9].

صحيح إن الطهطاوي وخير الدين لم يتركا لنا نظرية في الحداثة، أو رؤية متكاملة للتقـدم الغربي وشروطه المعرفية والتاريخية؛ فهما، على تفاوت فهمهما لشـروط التقـدم الأوروبـي وحداثته، لم يدركا أسس حداثة الغرب الفلسفية - ونعني بذلك العقلانية والحرية الفكرية بشكل خاص -، ولم يستوعبا شروط ثوراته العلمية والتقنية والسياسية الموضوعية - نعني الـوعي بأهمية فصل الدين عن السياسة، وتحرير العلم من المراقبة الدينية والسياسية، والوعي بأهمية الليبرالية في تحرير الإنسان، اقتصاديا، من سيطرة النظام الإقطـاعي، والديموقراطيـة فـي تحريره، سياسيا، من سلطة الحكم المطلق الخ - وما كان ذلك لهمـا ممكنـا، بحكـم عـدم تعمقيهما في معارف العلوم الإنسانية المتوفرة آنذاك أولا، وبحكم قصر مدة بقائهما، نسبيا، في

" المرشد الأمين للبنات والبنين " ؛ وفي هذا الباب يقول الطهطاوي: " وفوائد التمدن كثيرة، وعليها مدار جميع العلوم المعاشية والمعادية، ولذلك قال بعضهم: كلما اتسع نطاق تمدن ممالك الدنيا خفت الحروب، وقلت العداوة، وتلطفت الفتوحات، وندرت التقلبات والتغلبات، حتى تنقطع بالكلية. وينمحي الاستعباد والاسترقاق، ويزول الفقر والمسكنة."

[7] مقارنة شكلت مضمون كتاب خير الدين التونسي المعروف، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** ، والذي ظهرت أول طبعة له باللغة العربية سنة 1867. وقد يعطينا عنوان مقدمة هذا الكتاب، المترجمة بإشرافه إلى اللغة الفرنسية، بـ " Réformes nécessaires aux Etats Musulmans" مدلولا أكثر تعبيرا عن محتواه المتضمن لرؤية إصلاحية شاملة، هدفها استجلاب فوائد التحديث الأوروبي إلى الدول الإسلامية، المنضوية تحت السلطة العثمانية. أنظر، على التولي، تاريخ صدور الطبعتين العربية والفرنسية في، خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الدار التونسية للنشر- تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر، طبعة 1986، ص 23 وص 74.

[8] أنظر ، ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة. كريم عزقول، دار النهار - بيروت ، الطبعة الثالثة 1977 ، ص 110.

[9] راجع بهذا الخصوص، وليم سليمان قلادة، " التغيير المؤسساتي في الوطن العربي على النسق الغربي "، ضمن أعمال ندوة، **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، منشورات، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، الطبعة الأولى 1985، ص 428 وما بعدها.

واللافت للنظر أن خير الدين التونسي يستخدم هو نفسه عبارة دالة على مفهوم التحديث الغربي، وهي عبارة المستحدث عند الأوروباوية، أو كما يقول حرفيا في إحدى عباراته " مستحدثاتهم المتعلقة بسياستي الاقتصاد والتنظيم." . أنظر، خير الدين التونسي، المصدر السابق، ص 85.

أوروبا ثانيا؛ بل إنهما، أكثر من ذلك، لم يستسيغا الكثير من نتائج هذه الثـورات، الأخلاقيـة والحضارية[10]. لكنهما، رغم كل ذلك، ميزا، بنظر ثاقب، أهمية **التغير** في الحياة الاجتماعيـة الإنسانية، وأدركا أن **التقدم** هو الطابع الجوهري المميز لحركة التاريخ، وأن العـدل والعلـم أساس ذلك[11]. لذلك نرى كل واحد منهما قد أنخرط، بعد عودته من أوروبا، في رسم مشروع تحديثي، يقوم على ما رآه ذا فائدة لأمته في تقدم الغرب وحداثتـه، وتسـمح بـه مقتضـيات الشريعة الإسلامية[12]. فشكلا بذلك، تاريخيا، صوت الواجب الذي حمل بذرة الدعوة العربيـة إلى الحداثة، وتضمن ما تلاها من دعوات صريحة، كإمكان تاريخي مفتوح الآفاق.

إن طرحنا للمسألة على هذا النحو يسمح لنا بالقول : إن أنسب سبيل لتتبـع تطـور دعـوة الحداثة، في الخطاب الفكري والفلسفي العربي، هو العودة إلى لحظة ميلاد هذين المشـروعين التحديثيين التأسيسيين، وإلى شرطهما التاريخي، الاجتماعي والسياسي والثقافي، الـذي أثمـرا فيه. على أن هذا لا يعني أن العودة إلى مشروعي الطهطاوي وخير الدين التحديثيين، قـادرة بذاتها على تفسير نشأة وتطور دعوات العرب الحداثية التي تلت هذين المشروعين التحديثيين،

---

(10) فعن الجوانب الأخلاقية والحضارية، نشير إلى أن الطهطاوي، مثلا ، يذكر بالسلب والقدح الكثير من عادات الفرنسيين ومعتقداتهم؛ نذكر ، على سبيل المثال، موقفه من المرأة ومكانتها في المجتنع، حيث يقول: " إن الرجال عندهم عبيد النساء " أنظر، الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، موفم للنشر، الطبعة الأولى 1991، ص 100. وقوله " وبالجملة، فهذه المدينة كباقي مدن فرنسا وبلاد الإفرنج العظيمة مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والضلالات.."، المصدر نفسه ص 102. وفي عقلانية الفرنسيين واعتقاداتهم العلمية، يشير الطهطاوي، من منطلق إسلامي، بالسلب إلى بعض أفكارهم قائلا: " إنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلا، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده .. ولهم الكثير من العقائد الشنيعة، كإنكار بعض القضاء والقدر. ". المصدر نفسه، ص 102 - 103. أما خير الدين التونسي، فمع أنه لم يغرق نفسه في ذكر ما لم يستسغه من أخلاق الأوروبيين وعاداتهم، وما لم يستحسنه في حضارتهم، إلا أنه لخص موقفه من ذلك في قول للعلامة الشيخ المواق المالكي؛ حيث قال على لسانه: " إن ما نهينا عنه من أعمال غيرنا هو ماكان على خلاف مقتضى/ شرعنا، أما ما فعلوه على وفق الندب أو الإيجاب أو الإباحة فإنا لا نتركه لأجل تعاطيهم إياه لأن الشرع لم ينه عن التشبه بمن يفعل ما أذن الله فيه." راجع ، خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مصدر مذكور، ص 92.

(11) يشكل فحوى هذا الإدراك، عند الطهطاوي، مضمون الفصل الثالث عشر من تخليص الإبريز، والمعنون بـ " في ذكر تقدم أهل باريس في العلوم والفنون والمصانع، وذكر ترتيبهم، وإيضاح ما يتعلق بذلك " . أنظر، المصدر السابق، من ص 233 حتى ص 256. أما خير الدين التونسي فكان تعبيره عن هذا الإدراك أكثر جرأة ووضوحا من الطهطاوي. أنظر ما يذكره في هذا الخصوص بعنوان " الأسوة الأوروبية: تقدم الغرب حديث وأساسه العدل والعلم" ، المصدر نفسه، ص 96 - 98.

(12) يقول الطهطاوي: " وأن افشي ما سمح به خاطري من الحكم على استحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها، وعلى حسب ما يقتضيه الحال، ومن المعلوم أني لأستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية." أنظر، الطهطاوي، المصدر السابق، ص 4.

سواء في توجهها العلماني كما هو الحال عند فرح أنطون وشبلي الشميل، أو في توجهها الإسلامي مثلما نجدها عند محمد عبده وجمال الدين الأفغاني، ولا أنها، أي هذه العودة، قادرة على تفسير نشأة دعوات العرب الحداثية المعاصرة، أو المسك بأسباب نجاحاتها وإخفاقاتها. إن هذه الدعوات الحداثية جميعها لا تفهم إلا في ضوء خصائص الخطاب الفكري والفلسفي العربي الذي عبر عنها، وشروطه التاريخية، المحلية والعالمية؛ وإن دعوة الطهطاوي وخير الدين التونسي التحديثية ليست إلا البعد التراثي لهذه الدعوات وجذرها الفكري. وبهذا المعنى، وبه فقط، تبدو لنا مشروعية العودة إلى هذه الدعوة التحديثية العربية المبكرة. فما هي أهم أفكار الطهطاوي وخير الدين التحديثية؟ وقبل ذلك ما هي معالم المرحلة التي برزت فيها هذه الأفكار، وأهم مستجدياتها التاريخية والحضارية والثقافية؟

ب ـ قراءة في مرحلة ما قبل الحداثة الفكرية العربية

أشرنا في الفصل السابق إلى بعض الصعوبات المنهجية التي يمكن أن تضعنا فيها محاولة رصد بداية محددة للحداثة في الغرب، استنادا إلى عملية الاشتقاق اللغوي للمصطلح، وتطور دلالاته الاصطلاحية والمفهومية. وتعود هذه الصعوبة إلى عدم وجود إجماع حول المؤشرات الدالة على ما يعتقده الباحثون، المهتمون بموضوع الحداثة، بداية دالة على ميلاد لحظة الحداثة؛ الأمر الذي يجعل باب الاجتهاد مفتوحا في ترتيب المؤشرات الدالة على لحظة الميلاد، ترتيبا تفاضليا، غالبا ما ينجر عنه اختلاف في تحديد واضح لبداية الحداثة. والمسألة لا تقل تعقيدا في موضوع الحداثة الفكرية العربية.

فقد جرى الاصطلاح منذ ظهور كتاب ألبرت حوراني **الفكر العربي في عصر النهضة**، في مطلع الستينيات [13]، على اعتبار غزوة نابليون لمصر (1798 ـ 1801) بداية لدخول المشرق العربي الإسلامي في الحداثة؛ ومع أن ألبرت حوراني لم يقل ذلك صراحة، لكن هذا

[13] صدرت أول طبعة لهذا الكتاب باللغة الانجليزية، بعنوان " Arabic Thought in the Liberal Age" سنة 1962. وتم نقله إلى اللغة العربية بهذا العنوان، وصدرت طبعته الأولى عن دار النهار للنشر، سنة 1964.

مؤدى محاولته؛ مستندا في ذلك إلى نتائج الهيمنة الغربية اللاحقة لحملة نابليون، علـى أكثـر ديار العالم الإسلامي[14]. إلا أن هذا التأريخ للحداثة العربية تأريخ رمزي، في اعتقادنا، أكثـر منه تأريخ واقعي؛ فالتأثيرات التي تركتها غزوة نابليون في أوساط النخبة المصرية التقليديـة، لم تتعدى حدود الصدمة المقرونة بالدهشة والذهول، من عتاد العـدو العسـكري، والانبهـار بحداثة وسائله العلمية وآلاته التقنية الخارقة للعادة[15]، دون أي فهم موضوعي عميـق لهـذه الوسائل العلمية والآلات التقنية، واستيعاب عقلاني لمبادئها العلمية في حينه. من دون أن يعني ذلك أن الحضور الفرنسي في مصر لم يترك أثرا يذكر.

ومع أن تولي محمد علي السلطة في مصر، عقب انهزام الفرنسيين، لم يكن سـوى تتـويج موضوعي لجملة تحولات اجتماعية وسياسية، محلية وعالمية، يمكن إرجـاع بدايـة تخمـر شروطها الأولية، في المجتمع المصري، إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر[16]، نقـول مع ذلك، فقد شاع في الكثير من الأبحاث التأريخ للحداثة العربية، انطلاقا من تاريخ اسـتلامه السلطة في مصر، وإبراز دوره الشخصي كعامل محدد لبداية تاريخها.

---

[14] يشير حوراني، بوضوح، إلى الأثر الإيجابي الذي تكون قد تركته بعض مفاهيم الثورة الفرنسية الواردة في بيان بونبارت إلى الشعب المصري، في نفوس بعض الأزهريين والمثقفين؛ وكذلك النظام الإداري الفرنسي الذي أعجب به بعض المثقفين، كالجبرتي، وترك أثره في ذهن محمد علي بشكل خاص. راجع، ألبرت حوراني ، المرجع السابق، ص 72. وعلى غرار ألبرت حوراني ، يذهب أدونيس إلى إرجاع ما يسميها بصدمة الحداثة إلى غزوة نابليون، وإلى ما تركه الحضور الفرنسي في مصر، كما يقول، من تأثير في طراز التفكير وطراز الحياة. أنظر، أدونيس، **الثابت والمتحول - صدمة الحداثة**. دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية 1979، الجزء الثالث ، ص 35. ومنطق التأريخ ذاته، تقريبا، نجده عند المستعرب الروسي، ف بوريسوفيتش ، لوتسكي، الذي يذهب إلى أن بونابارت هو أول من نقل أفكار الثورة الفرنسية التحررية إلى مصر، وجعل هذه الأفكار تنتقل بسرعة في البلدان العربية. أنظر، ف . ب. لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية**، ترجمة. عفيفة البوستاني، دار الفارابي - بيروت، الطبعة الثامنة 1985، ص 43.

[15] هذا ما يمكن أن يستخلصه القارئ من كتابات عبد الرحمان الجبرتي، مؤرخ هذه الغزوة، ووصفه لانطباعات وردود فعل مثقفي المجتمع المصري وأعيانه في حينه. وخاصة من المجمع العلمي الذي أقامه الفرنسيون في القاهرة، والتجارب العلمية التي كانوا يجرونها فيه. حول انطباعات الجبرتي عن هذا المجمع العلمي، أنظر، حسين عاصي، **عبد الرحمن الجبرتي** ، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى 1993، ص 25 - 26.

[16] لمزيد من التفصيل حول هذه التحولات التاريخية، أنظر، سمير أمين، " أصول الإزدواجية في الثقافة المصرية - تأملات في نشأة الرأسمالية في مصر في القرنين الثامن والتاسع عشر" ، مجلة، **المستقبل العربي**، عدد 73 ، سنة 1985، ص 73 وما بعدها. أنظر أيضا، أحمد صادق سعد، **تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي**، دار الحداثة - بيروت، الطبعة الأولى 1981، ص 230 وما بعدها.

وليس بودنا الوقوف عند مختلف الآراء التي أخذت هذا المذهب؛ فمناقشة هذه المسألة يخرج عن نطاق بحثنا؛ ولكن حسبنا القول: إن التأريخ للحداثة العربية انطلاقا من أحد هذين العاملين، تأريخ لا يخلو من تبسيط؛ ذلك أن عوامل نهضة العرب الفكرية الحديثة وحداثة تفكيـرهم، لا يمكن اختزالها في تأثير غزوة نابليون لمصر، ولا في نتائج إصلاحات محمد علي فيها، ولكنها تعود أيضا إلى عدة عوامل تاريخية وفكرية وثقافية أخرى، عثمانية وعربية.

ولعل أجدر هذه العوامل بالذكر هي الإصلاحات التي شرع فيها بعـض سـلاطين الدولـة العثمانية أنفسهم، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر[17]، وكان الجيش نقطة انطلاقـتهم في هذه الإصلاحات[18]. فبهذه الإصلاحات أنشئت، في عهد السلطان سليم الثالث، في أواخـر القرن الثامن عشر، مدارس عسكرية عالية في العاصمة اسطامبول، منهـا مدرسـة للهندسـة وأخرى للرياضيات خاصة بضباط البحرية، ومدارس طبية عليا الخ. وقـد عمـل فـي هـذه المدارس مدرسون أوروبيون، بالإضافة إلى مدرسين أتراك وعرب[19] تكونوا فـي أوروبـا. ولأن بلاد المشرق العربي كانت ولايات عثمانية، فقد كانت هذه المدارس تضم إليهـا بعـض الطلاب من هذه الولايات العربية، ومن ثم فقد تعدى تأثير هذه المدارس الأتراك، ليصل بعض العقول العربية التي تخرجت من هذه المدارس[19].

يضاف إلى ذلك أن الاتصالات بين العثمانيين والأوروبيين خلال القرن الثامن عشر، كانت قد خلّفت قبل ذلك " آثارا مباشرة وأخرى غير مباشرة على بعض ميادين التفكير الإسلامي -

---

[17] ونخص بالذكر هنا تجربة السلطان سليم الثالث، التي بدأها عام 1789؛ هادفا إلى بناء جيش حديث على طراز جيوش أوروبا. أنظر تفاصيل عن ذلك في ، ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص 61.

[18] وهكذا كان أيضا منطلق إصلاحات ميجي عام 1868 التحديثية في اليابان، بصرف النظر عن النتائج التي آلت إليها التجربتين. لمزيد من التفصيل في الموضوع، أنظر، مسعود ضاهر، **النهضة اليابانية المعاصرة**، مركز دراسات الوحدة العربية، - بيروت، الطبعة الأولى 2002، ص 48 - 49.

[19] أنظر بخصوص هذه المدارس وأهدافها الإصلاحية، في عهد السلطان سليم الثالث، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 60 - 61.

- وتجدر الإشارة إلى أن أول مدرس في مدرسة الرياضيات العليا،الخاصة بضباط البحرية، كان أستاذا جزائريا يعرف لغات أوروبية. أنظر، المرجع نفسه.

[19] بتصرف، أنظر، نقولا زيادة، " الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر " في ، **الفكر العربي في مائة سنة**، الدار الشرقية للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولى 1967، ص 4.

العثماني، وعلى بعض أساليب الكتابة أيضا[حيث طرأ بعض التبدل] على التفكير العثماني في بدايات القرن الثامن عشر خلال عهد أحمد الثالث.... وكانت بداية النزعة الموضـوعية قـد ظهرت مع ابراهيم متفرقة[2] الذي بذل في كتابه ' **أصول الحكم في نظـام الأمـم** '، الصـادر عام(1731)، أول جهد لتنظير التقدم الأوروبي والدعوة إلى الأخذ به. وترسخت هذه النزعـة تدريجيا مع بعض السياسيين والدبلوماسيين الذين عملوا أو خلفوا آثارا دلت على نزعتهم إلـى الإنفتاح على المؤثرات الأوروبية مثل راغب باشا، أو أحمد رسمي، أو خليـل حميـد الـذين أظهروا، في أواسط القرن الثامن عشر، أن المؤثرات الأوروبية لم تمض بلا أثر طبعـت بـه الأفكار وبدلت فيه الذهنيات."[20]

ولكن تأثير الفكر الأوروبي الحديث لم يأت فقط من السياسيين والدبلوماسـيين العثمـانيين المتنورين، الذين احتكوا بأفكار أوروبا الحديثة، إنما جاء أيضا من المطبعة الحكوميـة التـي تأسست في اسطامبول عام 1728؛ حيث تمت ترجمة عدة كتب، من اللغة الفرنسية خاصـة، إلى اللغة التركية وإلى اللغة العربية، وتم إصدار مجموعة من الكتب العلمية واللغوية والفكرية والتاريخية، ومن بين أبرز كتب هذه المطبعة كتاب مديرها إبراهيم متفرقة نفسه، المذكور آنفا، والذي يدعو فيه " إلى الاستفادة من علوم أوروبا، وإلى استيعاب التقنية الحديثة، وإعادة تنظيم القوات العثمانية وفق الأساليب الحديثة " [21]، كما يذكّر فيه بتعدد أشكال الحكـم وأصـولها، وبالطابع الوضعي لتشريعات الشعوب الأوروبية الحديثة، التي ليس لها قوانين مقدسة تتعلـق بإدارة أعمال الحكومة[22] الخ. إضافة إلى كتب عديدة أخرى ترجمت وطبعت، من بينها كتاب

---

[2] ابراهيم متفرقة شخصية إصلاحية متعددة المواهب، وهو من أصل غير عثماني، وقع أسيرا في أيدي القوات العثمانية، واشتري كعبد، ودخل الإسلام واتخذ لنفسه هذا الاسم، عمل في خدمة الحكومة العثمانية وتدرج في مناصبها، وأصبح شخصية إصلاحية مستنيرة متأثرة بالأفكار الأوروبية، أدار أول مطبعة للحكومة العثمانية وأشرف على طباعة وترجمة عدة كتب أدبية وعلمية وسياسية أوروبية منها كتاب فولتير عن فلسفة نيوتن. بتصرف ، أنظر ، خالد زيادة، **اكتشاف التقدم الأوروبي** - دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1981، ص 37 و ص 47.

[20] أنظر، خالد زيادة، المرجع نفسه، ص 61.

[21] المرجع نفسه، ص 39.

[22] بتصرف ، المرجع نفسه، ص 41 و ص 43.

فولتير(Voltaire) عن فلسفة نيوتن، ومؤلفات الطبيب الإنكليزي سيدنهام (Sydenham) مترجمة إلى العربية[23].

أما في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، وتحديدا في فترة إصلاحات السلطان سليم الثالث، فإن التأثير الأوروبي قد اتسع بشكل كبير ليشمل مفاهيم وشعارات الثورة الفرنسية ذاتها، التي امتدت أصداؤها بسرعة إلى أرجاء السلطنة، وراح المتنورون العثمانيون، والمتمكنون من اللغة الفرنسية منهم بشكل خاص، يتداولون العديد من المفاهيم الجديدة ويعطون بعض المفاهيم التقليدية مضامين حديثة لم تكن تعرفها من قبل. وهكذا بدأ، مثلا، تداول مفهوم " الوطن " (Patrie)، الذي لم يكن معروفا في الأدبيات السياسية الإسلامية، التي كانت تستخدم مفهوم " الأمة " أو " الملة ". وكذلك مفهوم " ثورة " (Révolution)، أصبح متداولا في أوساط السياسيين العثمانيين المتنورين، رغم اقتران دلالته، لمدة ليست قصيرة، بمفهوم سلبي هو الفتنة، ولم يأخذ معناه التغييري إلا بعد فترة، ولم يتعدى هذا المعنى حدود معنى مفهوم آخر، شاع كثيرا في تلك الفترة، هو مفهوم " الإصلاح ". كما انتشرت في هذه الفترة مفاهيم سياسية أخرى مثل: " استقلال "، " جمهورية "، " حرية "، وحاول العثمانيون في مؤلفاتهم وصحافتهم ونصوص اتفاقياتهم إعطاءها مقابلات لها في لغتهم[24].

وما يعنينا من هذا كله هو أن " المؤلفين الأتراك، الذين عنوا بالآراء السياسية الحديثة، كانوا يقرأون في بعض المدن العربية مثل بيروت وحلب ودمشق وبغداد والبصرة "[25]. ولذلك " فقد جاءت هذه الآراء إلى [الولايات العربية] عن طريق الأدب التركي والصحافة التركية"[26]. بل ويمكن أن نذهب مع المستعرب الروسي ز. ليفين ونقول: " إن أخبار الثورة الفرنسية قد عرفت في مقاطعات الإمبراطورية العثمانية الآسيوية فور نشوبها، وذلك عن طريق الجاليات الفرنسية في المشرق وعن طريق التجار المشارقة، الذين كانت لهم صلات

---

[23] بتصرف، المرجع نفسه، ص 47.
[24] بتصرف، أنظر المرجع السابق، ص 97 - 98 - 99.
[25] أنظر، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 4.
[26] المرجع نفسه.

بالفرنسيين"[27]. ومع أن أحداث هذه الثورة لم يكن في المستطاع، في ذلـك الوقـت، إعطـاء تفسير موضوعي لها، من قبل النخبة التقليدية العربية، إلا أن أحداث الثورة ومفاهيمها قد لقيت الإهتمام المبكر بها. وكانت أولى انعكاسات هذا الاهتمام المبكر في الكتابات العربيـة، فـي " ظهور ' **تاريخ نابليون** ' الذي صنفه نقولا الترك "[28]،(1763 ـ 1828) المؤرخ، وشـاعر بلاط الأمير اللبناني بشير الثاني، والذي تناول فيه ، إلى جانب غزوتـي نـابليون المصـرية والسورية، تاريخ قيام الجمهورية الفرنسية مؤكدا بالقول: " إن الشعب الفرنسـي بأسـره قـد هب...ضد الملك والأمراء والوجهاء، مطالبا بقوانين جديدة وبنظام جديد... ومن أجل إقامـة الجمهورية والقضاء على سلطة الملك المطلقة."[29]

وبموازاة انتشار هذه الأفكار الإصلاحية، في أوساط النخبة العثمانية، في نهاية القرن الثامن عشر، وامتداد تأثيراتها إلى بعض المثقفين في الولايات العربية، جاءت غزوة نابليون لمصر، محدثة بذلك أول اتصال مباشر، في العصر الحديث، بين نخبة عربية تقليدية وأفكار أوروبـا العلمية والسياسية الحديثة، وخاصة أفكار الثورة الفرنسية وشعاراتها، ومـن هـذا الاتصـال **المباشر** بين النخبة المصرية التقليدية وأفكار أوروبا العلمية والسياسية الحديثة، جـاء اهتمـام مؤرخي الفكر العربي الحديث **الخاص** بأثر غزوة نابليون في النهضة الفكرية العربية الحديثة. ويهمنا هنا بالخصوص اتصال الشيخ حسن العطار، شيخ الأزهر آنـذاك، وعبـد الرحمـان الجبرتي، مسجل يوميات الغزوة ومؤرخ أحداثها، وغيرهما بالعلماء الذين جلبهم نابليون معه إلى مصر، وإطلاعهم " على كتبهم وآلاتهم الفلكية والهندسية وعلى بعض تجـاربهم العلميـة "[30]، بدهشة وإعجاب. ولقد بدا أثر أفكار هؤلاء العلماء الفرنسيين وشعارات الثورة الفرنسية، التي كانوا يروجون لها، أكثر ما بدا، عند الشيخ حسن العطـار والمـؤرخ عبـد الرحمـان الجبرتي؛ حيث نجد أول تعبير عن ذاك الإعجاب عند شيخ الأزهر نفسه الذي قال: " إن بلادنا

---

[27] ز. ل. ليقين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث** ـ في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة. بشير السباعي، دار ابن خلدون ـ بيروت، الطبعة الأولى 1978، ص 58.

[28] المرجع السابق.

[29] نقلا عن المرجع نفسه.

[30] أنظر، فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1984، ص 110.

لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها"[31]؛ ولـم يكـن مـدلول هـذه المعارف عند حسن العطار إلا مدلول " العلوم الحديثة التي رأى طرفا منها عنـد الفرنسـيين الغزاة، أي التقدم العلمي."[32]، مع إقرارنا أن ذلك الإعجاب لم يكن يعكس فهما، موضـوعيا، لحقيقة الثورة العلمية التي أثمرت تلك الآلات العجيبة، التي شاهدها عند الفرنسيين، بقدر مـا كان يعكس شعوره بالهوة التي باتت تفصل العرب والمسلمين عن عالم الإفرنج، وأملـه فـي تداركها.

كما نجد هذا الإعجاب بأفكار الفرنسيين، الممزوج بالشعور بالخوف مـن تفـوقهم، عنـد الجبرتي أيضا؛ فهو، رغم شعوره بالخطر الذي تحمله الغزوة الفرنسـية للأمة، ـ الشـعور بالخطر " على الدين والأخلاق الملازم لكل حكم غير مسلم "[33]، على حـد تعبيـر ألبـرت حوراني ـ، فهو رغم هذا الشعور لم يتردد في مناقشة الفرنسيين ومحاورتهم، عبر البيان الذي وزعوه عند دخولهم؛ محاولا تفهم معاني أفكار الثورة الفرنسية وشعاراتها، الواردة فـي ذلـك البيان، مثل فكرة الجمهورية والمساواة والحرية؛ وفي هذا المعنى يقول: " ..وقولهم من طرف الجمهور الخ، أي هذه الرسالة مرسلة من جهة جمهورهم، أي جمعيتهم لأنهم ليس لهم كبيـر ولا سلطان تجتمع كلمتهم عليه كغيرهم... بل يكون أمر دولتهم وممالكهم وأحكـامهم وتـدبير أمورهم لأصحاب الرأي والعقل منهم.. بشرط المساواة وعدم الترفع علـى بعضـهم نظـرا للمساواة في أصل الخلقة.. فهذا معنى قولهم المبني على أساس الحرية والتسوية، فقولهم حرية أي ليسوا أرقاء كالمماليك.. فالكبير والصغير والجليل والحقير والذكر والأنثى متساويان."[34]. ولعل هذا الشرح هو الذي جعل المستعرب ز. ليفين يشير إلى أن الجبرتي لم تهزه، في بيـان نابليون، حادثة إعدام لويس السادس عشر، والقضاء على الملكية الخ " بقدر ما هزه المبدأ الذي أعلنه الفرنسيون والخاص بالمساواة المدنية وإلغاء الامتيازات الفئوية، والإعـلاء مـن شـأن العقل."[35]، بل إنه، كما يضيف ليفين، راح " يشرح ..ـ.ـ دون عـداوة ـ كلمـات البيـان

[31] نقلا عن المرجع نفسه.
[32] المرجع نفسه، ص 111.
[33] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 72.
[34] نص منقول عن خالد زيادة، المرجع السابق، ص 80.
[35] أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 59 - 60.

النابليوني ' باسم الشعب الفرنسي، المستند إلى مبادئ الحرية والمساواة ' ، كما يشرح الأفكار الخاصة بحرية العقيدة وبإعلاء شأن العقل الإنساني التي أعلنها الفرنسيون."[36]

إلا أن أثر غزوة نابليون في النخبة المصرية، قد تجاوز تأثير أفكار بيانه والإعجاب بتجارب المعهد العلمي الذي أقامه وبعلومه، إلى تأثير نظامه الإداري والإعجاب به؛ وقد وجد هذا الإعجاب نصيبه الأوفر عند الجبرتي، وبشكل خاص عند محمد علي، الذي تسلم السلطة في مصر في أعقاب رحيل نابليون وجيشه. ولا غرابة في ذلك، فمحمد علي الرجل الطموح، الساعي إلى جعل مصر دولة حديثة وقوية، كان لا بد أن يجذب اهتمامه التنظيم الإداري الفرنسي أكثر من أفكار الثورة الفرنسية، والتجارب العلمية. فهو، مع أنه كان مدركا " أهمية العلم في تحقيق هذا المشروع "[37]؛ مشروع بناء دولة حديثة، و" كان يتطلع إلى الاستفادة من منجزات العلم والتقنية الأوروبية في إنشاء جيش وأسطول حديثين"[38]؛ وهو الأمر الذي سارع إلى تحقيقه؛ حيث " أنشأ جيشا وبحرية حديثتين. "[39] إلا أن اهتمامه، مع ذلك، كان منصبا بشكل خاص، على طرق تنظيم الإدارة والتجارة والاقتصاد[40]. " ثم إنه كان، وهو الذي لم يتلق أي دراسة ولم يتعلم القراءة إلا في الأربعين من عمره، أقل استجابة من سلاطين زمانه للأفكار السياسية المنطلقة من أوروبا الحديثة."[41]

إلا أن هذا لم يحل دون أن تتكون لديه " نظرة خاصة إلى أوروبا الحديثة، كمجتمع نشيط، يستثمر موارده ويدير شؤونه استنادا إلى العقل، ويتخذ له من القوة الوطنية معيارا للقانون والسياسة."[42]، وهي النظرة التي كان لها نصيب من التطبيق والنجاح، في عهده، في مصر، خاصة في مجالي التعليم والتشريع؛ حيث سعى إلى إصلاح نظامي التعليم والتشريع وتحديثهما، وفق ما تقتضيه شروط بناء دولة حديثة، في ذلك العصر. فبالرغم من أن محمد

---

[36] المرجع نفسه، ص 60.
[37] أنظر، وليم سليمان قلادة، مرجع سابق، ص 420.
[38] أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، 21.
[39] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 72.
[40] بتصرف أنظر، وليم سليمان قلادة، المرجع نفسه.
[41] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 72 - 73.
[42] المرجع نفسه، ص 74.

علي لم يكن حريصا على تعليم الأهالي المصريين وتثقيفهم، لأنه كان " لا يثـق بالمصـريين وكان يتخذ أعوانه من الأجانب "[43]، إلا أنه حقق إنجازات هامة في هذا المجال، كان أهمهـا إيفاده بعثات إلى أوروبا للدراسة، أثمرت، في نهاية الأمر، في " تكوين نواة جماعـة متعلمـة أدخلت أنماطا حديثة شبه علمانية في التعليم، كان من نتائجها إحداث حركة إحياء ثقافيـة أدت بدورها إلى تقليص الدور الثقافي والقانوني التقليدي، خصوصا بعد أن بدأت عمليـة اسـتيراد القانون الوضعي اللاتيني."[44]

وإلى جانب ذلك أنشأ محمد علي عدة مدارس للتعليم، ومدارس عليـا متخصصـة أهمهـا: مدرسة أركان الحرب عام 1825، ومدرسة الطب عام 1826، ومدرسة السواري عام 1831، ومدرسة الطوبجية عام 1831 أيضا، ومدرسة العلوم الحربية سنة 1834[45]. كما أنشأ قبـل ذلك مطبعة بولاق المشهورة، التي نشرت لأول مرة كتبا تراثية هامة، إضافة إلى " الكتـب ـ المترجمة والمؤلفة ـ "[46]. كما أصدر سنة 1828 ' الوقائع المصرية '، أول صحيفة مصـرية في العصر الحديث[47]. وبهذه الإنجازات، وغيرها من الإنجازات التعليمية والثقافية، " وضـع محمد علي أسس نشأة فئات الانتيلجنسيا المصرية "[48]، التي ستلعب دورا رائـدا هامـا فـي النهضة الفكرية العربية الحديثة، في القرن التاسع عشر. ولعل ذكر اسم رفاعـة الطهطـاوي، رائد النهضة الفكرية العربية الحديثة، والمصلح ورائد الإصلاح التربوي الكبيـر، فـي عهـد الخديوي إسماعيل، علي مبارك، يكفي شهادة على ذلك.

ولم يقف أثر إصلاحات محمد علي وإنجازاته الثقافية في حدود مصر، بل امتد إلـى بـلاد الشام، من خلال سيطرة ابنه إبراهيم باشا عليها، إلا أن هذا التأثير لم يكن إلا عـاملا محفـزا

---

(43) أنظر، أنور لوقا، **ربع قرن مع رفاعة الطهطاوي**، سلسلة اقرأ، دار المعارف ـ مصر، أفريل 1985، ص 39.

(44) أنظر، عبد العزيز موافي، مجلة، **الوحدة**، الرباط، عدد 57، جوان/ جويلية 1989، ص 169.

(45) أنظر محمد يوسف نجم، " العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث" في: **الفكر العربي في مائة سنة، مرجع مذكور، ص 29.**

(46) أنظر، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 6.

(47) أنظر، محمد يوسف نجم، المرجع نفسه.

(48) أنظر، أحمد نسيم برقاوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، دار الرواد للنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الأولى 1988، ص 23.

لعوامل دينية وثقافية وحضارية متنوعة، ظلت مستجداتها تتراكم طيلة ما يزيـد عـن القـرن ونصف القرن من الزمن، في بلاد الشام عموما، وفي لبنان خاصة.

فقد ظلت هذه المنطقة تحتفظ بخصوصية علاقاتها الدينية مع الفاتيكان وأوروبا، طيلة الحكم العثماني؛ وقد عززت هذه العلاقة الإرساليات الدينية التي أخذت تنتظم وتتقوى، منـذ القـرن السابع عشر[49]. ففي عهد الأمير فخر الدين الثاني(1572 ـ 1635)، حـاكم لبنـان، قامـت علاقة متينة بينه وبين البابا غريغواريوس الثالث عشر، اتيح من خلالهـا للبنـان أن يتصـل بأوروبا؛ حيث فتح هذا البابا للطلبة اللبنانيين " باب الذهاب إلى روما للدراسة فيها، ومـنحهم أرضا ومساكن ثم أنشأ لهم مدرسة خاصة عام 1584 أسماها المدرسة المارونية "[50]. وقد زاد هذا الاتصال بين لبنان وأوروبا توسعا بسبب فتح هذا الأمير البلاد للتجار الأوروبيين[51].

وفي الوقت ذاته، إي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، " جاء الديار الشامية..عدد مـن المبشرين الكاثوليك الذين فتحوا المدارس وأخذوا ينشرون العلم حتى في الأماكن النائيـة"[52]. ومع أن نشاط هؤلاء المبشرين الديني، ظل في جوهره، مقتصرا على " إصلاح العقيدة والنظام لدى الموارنة وأمثالهم من العناصر التي كانت تعترف بسلطة روما."[53]، في القرنين السـابع عشر والثامن عشر، إلا أن مسيحيي الشام تأثروا ببعض نواحي الفكر الأوروبـي[54]؛ حيـث "كان من نتيجة عمل الإرساليات أن نشأت، تدريجيا، طوائف متحدة مـع رومـا مـن داخـل الكنائس الشرقية الأخرى،...وبفضل [هذه] الإرساليات نشأت شبكة من المدارس الكاثوليكيـة في كل مكان تقطنه طوائف كاثوليكية... وبنوع خاص في لبنان وحلب. وقد برز من الطوائف

---

(49) يعود تاريخ قدوم الإرساليات التبشيرية الأجنبية إلى الشام، إلى مطلع القرن السابع عشر. وكان أنشط هذه الجمعيات التبشيرية، الجمعيات اليسوعية التي تعود صلاتها بالشام إلى 1625. أنظر بصدد ذلك، جورج أنطونيوس، **يقظة العرب**، دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الثامنة 1987، ص 91.

(50) راجع، جوزيف مغيزل، " الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية"، مجلة، **المستقبل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، عدد 26، أفريل 1981، ص 100.

(51) راجع، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 2.

(52) المرجع نفسه، ص 3.

(53) راجع، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 76.

(54) من ذلك أن خلاصة القديس توما الأكويني اللاهوتية، قد ترجمت كاملة، في مطلع القرن الثامن عشر. انظر، حوراني، المرجع نفسه، ص 76، و ص 77.

المسيحية التي أنشأتها أو عززتها الإرساليات فريق من المثقفين، وعوا عالم أوروبا الجديدة بل اعتبروا أنفسهم، بمعنى من المعاني، جزءا منه."[55]

وقد عاد نشاط هؤلاء المبشرين في الشام، بعد انقطاع بسبب الثـورة الفرنسـية وحـروب نابليون، في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ورافق قدومهم هـذا مجـيء المبشـرين الإنجيليين إلى هذه الديار[56]. ومنذ ذلك الحين بـدأ التنـافس بـين الإرسـاليتين، الإنجيليـة واليسوعية على اكتساب المؤمنين في لبنان، بواسطة إنشاء المدارس لنشر العلـم بـين أبنـاء مختلف الطوائف المسيحية[57]. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أثمر هذا التنـافس مدارس عديدة؛ فكانت، على سبيل المثال، " مدرسة عينطورة، ومدرسـة القـديس يوسـف، والمدرسة الوطنية، والمدرسة السورية الإنجيليـة، ومـدارس الجمعيـة الأهليـة كالمدرسـة البطريركية، ومدرسة الأقمار، ومدرسة الحكمة "[58] الخ. ووجـدت أيضـا مدرسـة كفتـين بطرابلس التي بعثها الروم الأرثوذكس ومنها تخرج فرح أنطون، المنور النهضـوي اللبنـاني المعروف. كما عمد بعض المسيحيين المستنيرين أنفسهم إلى إنشاء مدارس، كما فعل بطـرس البستاني (1819 ـ 1883)؛ حيث أنشأ المدرسة الوطنية ببيروت سنة 1863، وقد تخـرج منها طائفة من الأدباء والعلماء الذين لمعوا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر[59].

ومن الطبيعي أن يكون لهذا النشاط التعليمي والمد التنويري تأثيره في مسلمي الشـام؛ فقـد ساروا بدورهم على درب المسيحيين في سوريا ولبنان " وانشـئوا المـدارس الأهليـة مثـل المدرسة العسكرية وكذلك المدرسة العثمانية"[60]. وكانوا " يترددون على المكاتـب الرشـدية ودار المعلمين التي ترعاها الحكومة العثمانية"[61]. وكمـا تمخضـت حركـة التنـافس بـين

---

(55) المرجع نفسه، ص 77.

(56) أنظر، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 3.

(57) أنظر، محمد يوسف نجم، " العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث" ، في. **الفكر العربي في مائة سنة**، مرجع مذكور، ص 42.

(58) راجع، عمر الدقاق، **عنادل مهاجرة**، منشورات اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق، 1972، ص 16.

(59) أنظر، محمد يوسف نجم، المرجع نفسه، ص 43.

(60) أنظر، عمر الدقاق، المرجع نفسه، ص 17.

(61) أنظر، محمد يوسف نجم، المرجع نفسه، ص 43.

الإنجيليين واليسوعيين في بلاد الشام عن إنشاء الكلية السورية الإنجيلية في بيروت سنة 1866 ـ والتي تحولت سنة 1920 إلى الجامعة الأمريكية الحالية في بيروت ـ وتأسـيس جامعـة القديس يوسف اليسوعية في بيروت أيضا سنة 1875. كذلك أفضى نشاط المسلمين التعليمـي وجهدهم التنويري إلى تأسيس الكلية العثمانية الإسلامية بعد إعلان الدستور، وهي التي اقترن اسمها باسم مديرها الشيخ أحمد عباس الأزهري، وكانت من أفضل الكليات الإسلامية في ذلك الحين[62].

وقد كان لهذه المؤسسات التعليمية، دور رائد في نشر المعرفة الحديثة وتخريج مجموعة من المتنورين في لبنان وسوريا، عمدوا إلى نشر المعارف العلمية والتقنية، وإلى تحـديث اللغـة العربية وإحياء آدابها[63]. ويجدر بنا أن نذكر، بهذا الخصوص، بطرس البسـتاني (1819 ـ 1883)، صاحب **دائرة المعارف** المعروفة باسمه، وسليم البستاني الأديب البـارز ومتـرجم **الإلياذة** القدير، وكذلك ناصيف اليازجي (1800 ـ 1871)، مجدد اللغة العربية المعروف، وصاحب كتب النحو والبلاغة وعلم العروض؛ والروايات البديعـة المعروفـة باسـم **مجمـع البحرين** ، وابنه ابراهيم اليازجي، الأديب والمنور والشاعر السياسي الملهم[64].

ولم يقتصر نشاط المنورين في سوريا ولبنان على التربية والتعلـيم، بـل امتـد نشـاطهم التنويري إلى أنشاء الجمعيات الثقافية الأهلية (جمعيـات المجتمـع المـدني الثقافيـة بلغتنـا المعاصرة)، فكانت أول جمعية سنة 1842، وهي ' الجمعيـة السـورية لاكتسـاب العلـوم والفنون'، التي أسسها ناصيف اليازجي وبطرس البستاني؛ و' الجمعيـة العلميـة السـورية ' المعتمدة سنة 1868. وقد كانت تسعى، كما جاء في المادة الأولى من لائحتها " إلى التثقيـف الشامل لأعضائها.. واتخاذ خطوات من أجل نشر المعارف والعلوم. ومن أجل رقي الـوطن وازدهاره عن طريق نشر المعارف"[65]. كما كانت تسعى إلى ترقية المرأة، وحـث الأوليـاء

---

[62] بتصرف، المرجع نفسه، ص 43، 44، 45.
[63] بتصرف، راجع، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 43.
[64] بتصرف، قارن هذه المعطيات في. لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، ترجمة. عفيفة البستاني، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الثامنة 1985، ص 167 - 168. و في. ز. ليفين، المرجع نفسه، 43.
[65] أنظر، ز. ليفين، المرجع نفسه، 91.

على تعليم البنات وإعدادهن للحياة الحديثة[66]. ثم تلتها جمعيات ثقافية أخرى، كانت لها نفس الأهداف التنويرية كجمعية ' الأكاديمية الشرقية ' في بيروت التي أسسها فارس نمر ويعقـوب صروف، بعضوية بطرس وسليم البستاني وإبراهيم اليازجي سنة 1882،[67]، وغيرهـا مـن الجمعيات الثقافية المحلية، ذات النشاط التنويري بواسطة التعليم ونشر المعارف الحديثة.

وما كان لمثل هذه الحركة الدينية التبشيرية الممتدة على مدى ثلاثة قرون في بـلاد الشـام، والنهضة التعليمية المدنية التي دأب نشاطها، في القرن التاسع عشر، ونشاط الجمعيات الثقافـة الأهلية، ماكان لهذه الحركة وهذه النهضة، وتلك الجمعيـات، أن يحالفهـا النجـاح دون دور المطبعة. وهو الأمر الذي يؤكده، فعلا، تاريخ الطباعة في الشام. " فقد أنشئت المطبعة الأولى بلبنان سنة 1610 (في دير قزحيا)، ثم جاءت مطبعة دير مار يوحنا بالشـوير (1733)، التي أنشأها عبد الله زاخر الحموي، ثم مطبعة القديس جاورجيوس فـي بيـروت (1751)، ومطبعة دير قزحيا الثانية (1808) "[68]. أجل، كان نشاط هذه المطابع في القرنين السـابع عشر والثامن عشر، مقتصرا على طباعة الكتاب الديني المسيحي، لكن دور المطبعة في القرن التاسع عشر، تعدى طباعة الكتاب الديني المسيحي في الشام إلى كتب العلم والمعرفة الحديثين، وإلى كتب النحو واللغة والأدب العربي، والتراث الفكري العربي والإسلامي الـديني وغيـر الديني.

بل إن أمر المطبعة، في القرن التاسع عشر، وفي النصف الثاني منه بوجه خاص، لم يقـف عند نشر الكتاب، ولكن المطبعة استتبعت عند العرب، كما عند الأوروبيين، شيئا آخـر غيـر الكتاب، على حد تعبير عميد الأدب العربي؛ استتبعت الصحف اليومية والدورية، والمجـلات، وطباعة أعمال الجمعيات الثقافية ونشراتها الخ. ففي سنة 1858 تأسست في بيروت أول نشرة تنويرية (**حديقة الأخبار**). وصحيفة (**الجوائب**) التي كان يصدرها فـارس الشـدياق منـذ 1860. وفي السبعينات من القرن التاسع عشر، ظهرت في بيروت مجلة (**الجنـان**)، التـي

---

[66] وكان بطرس البستاني نفسه ناقدا لوضع المرأة ومنددا باستعبادها. أنظر، لوتسكي، المرجع نفسه، ص 167.

[67] أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 91 ، و ص 94.

[68] قارن هذه التواريخ في ، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 3 - 4.

أصدرها فارس الشدياق أيضا. وصحيفتا (**الجنة**) و (**الحديقة**) اللتان كان يصدرهما بطرس وسليم البستاني، وهما الصحيفتان اللتان أرستا أساوب الصحافة العربية الحديثة. وقبلهما كانت المجلة الأسبوعية (**نفير سورية**) التي أصدرها بطرس البستاني أيضـا سـنة 1860، فـي بيروت، ولعبت دورا تنويريا مهما في نشر ثقافة التسامح بين الطوائف في سنوات الصدامات الدينية في لبنان. وكذلك ظهرت مجلة (**المقتطف**) [69]، التي كان يصدرها يعقوب صروف.

وما نظن أننا في حاجة إلى تأكيد دور هذه الصحف، السياسية والعلمية والأدبية، في تنـوير المواطنين، وتأسيس خطاب الحداثة العربية، في بلاد الشام. فقد كانت الفكرة الرئيسـة التـي تمحور حولها اهتمام القائمين على هذه الصحف والدوريات، هي الإقرار بالدور الخاص للعقل والعلم في حياة المجتمع وتمدنه؛ مؤكدين أن الجهل هو أصل جميع علل الشرق؛ لا، بل كـانوا جميعا ليبراليين في مذهبهم حداثيين في تفكيرهم؛ مقتنعين أن الشرق " لا ينهض إلا بـالإطلاع على فكر أوروبا الحديثة واكتشافاتها"[70].

ولا غرابة في ذلك، فقد كان لمعتقد هؤلاء المنورين الديني المسيحي دور مهم في إسـراعهم إلى تقبل أفكار أوروبا السياسية والحضارية. وإن كان تقبلهم لقيم الحداثة الأوروبية الحضارية، خاضعا، كما يذهب بطرس البستاني، رائد هؤلاء الرواد التنويريين المسيحيين الأوائل، لمنطق القيمة، وليس لمنطق التقليد الأعمى. ذلك أن " القبول بالعادات الأجنبية لمجرد كونهـا أجنبيـة كان لا يقل في نظره حماقة عن رفضها لمجرد كونها أجنبية "[71]؛ أي أن إيمانهم بكونية قـيم هذه الحداثة الحضارية لم يجعلهم يرون فيها بديلا مطلقا لخصوصيتهم الحضـارية الشـرقية، ويتقبلون كل قيمها المدنية. لكن هذا المنطق لم يحل دون تقبلهم لقيم الفكر الليبرالي السياسـية الأساسية، وريادتهم الدعوة العربية إلى التعاطي الإيجابي مع المدنية الأوروبية الحديثة. فهـم، مع أنهم لم يواجهوا مشكلة التوفيق بين هذه المدنية الحديثة ومعتقدهم الديني - فأوروبا لم تكن

---

(69) قارن هذه المعطيات الخاصة بميلاد الصحافة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في بلاد الشام في. ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 125، 126، 127. و في. لوتسكي، المرجع السابق، ص 167، وفي . ز. ليفين المرجع السابق، ص 78، و ص 80.

(70) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 127.

(71) نص مأخوذ من ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 128.

غريبة عنهم، في هذا المجال، كما كانت بالنسبة للمثقفـين التنـويريين المسـلمين الأوائـل، (الطهطاوي، وخير الدين بشكل خاص) ـ إلا أن موقعهم الخاص كأقليـات مسـيحية فـي الإمبراطورية العثمانية الإسلامية، قد جعل، بالمقابل، التفكير السياسي الأوروبي الحديث الدائر حول الحقوق والواجبات، والديموقراطية وملزماتها الدستورية، وطبيعـة المجتمـع العلمـاني الحديث وفضائله من شواغلهم[72] الفكرية، وأولوياتهم الخاصة. وهي الشواغل التي عبر عنها، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، هؤلاء التنويريون المسيحيون الشوام في صحفهم ومجلاتهـم المذكورة، على مدى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر.

ويجدر بنا، في هذا الخصوص، أن نقدم خلاصة تحليل قدمه ' ليون زولونديك '، للأفكـار التي نشرت خلال خمسة عشر سنة، في مجلة بطرس وسليم البستاني **"الجنان** "، مثـالا علـى ليبرالية مذهب هؤلاء التنويريين السياسي وحداثة تفكيرهم في هذا المجـال. هـذه الخلاصـة تشير، حسب ما يذكر ز. ليفين، إلى أن " روح عصر النصف الثاني من القرن التاسع عشر.. تحددها في رأي البستاني مبادئ المساواة والحرية الكاملة والتطور التقدمي وسـيطرة الحـق والنظام والقانون ـ أي مبادئ الثورة الفرنسية، التي فتحت صفحة جديدة في التاريخ. ويتمشى معها شكل الحكم الجمهوري، الذي لا يعتبر مقبولا في كل مكان، رغم ذلك، فهو مستحيل فـي البلدان التي يسيطر فيها الجهل... وعموما ينبغي إدخال النزعة الجمهورية والنزعة الدستورية بشكل تدريجي، بمقدار انتشار التنوير ونمو درجة استعداد الشعب للمشـاركة فـي الحكـم... وتحمل روح العصر [في تلك المرحلة] الناس على السعي إلـى نيـل حقـوقهم وحمايتهـا والوقوف ضد المضطهدين. والنتيجة أن الحكام يضطرون، لرعبهم من الثـورة، إلـى تقـديم تنازلات وإجراء إصلاحات والموافقة على تقييد سلطتهم"[73]. وهي الأفكار التي تبلورت، فـي مرحلة لاحقة، في مذهب حداثي علماني صريح، على يد كل من شبلي الشميل وفرح أنطون،

---

[72] استعرنا كلمة شواغل من عنوان الدراسة التي خص بها، اغناطيوس هزيم، القضـايا التـي شغلت المسيحيين العرب في الشام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وعنونها بـ " شواغل الفكر العربي المسيحي منذ 1866 ". وهـي كلمـة تـدل علـى خصوصـية بعض القضـايا التـي واجهت المثقفين المسيحيين العرب آنذاك وأولويتها عندهم، دون أن يعني ذلك أن هؤلاء المثقفين لم تشغلهم قضايا المسلمين الحضارية عموما. أنظر هذه الدراسة في. **الفكر العربي في مائة سنة**، مرجع مذكور، من ص 352 حتى ص 386.

[73] أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 69 - 70.

كما سيتبين في الصفحات التي سنخصصها لأفكار هذين المنورين الكبيرين، في مكان لاحق من هذا الفصل.

ولكن هذه النهضة التعليمية، وهذه الحركة التنويرية الفكرية والثقافية والإعلامية التي استحدثتها قنوات الاتصال المختلفة مع أوروبا واستتبعت وظيفة المطبعة، لم تتفرد بها في تلك المرحلة بلاد الشام، بل إن مصر دخلت كذلك، في ستينيات القرن التاسع عشر، مرحلتها التحديثية الثانية، وانفتاحها شبه الكامل على الحداثة الأوروبية وأفكارها، في عهد الخديوي إسماعيل؛ خريج معاهد أوروبا المقتنع بحداثتها.

ففي عهد هذا الحاكم المستنير، والعهد الذي تلاه، خطت مصر بنهضتها الحديثة قدما إلى الأمام، فعادت البعثات العلمية توفد بانتظام إلى أوروبا[74]، وانتظم نشاط التربية والتعليم، فانتشر التعليم الذي كان وقفا على تهيئة الكوادر لسد حاجات الدولة والجيش، في عهد محمد علي، في أوساط واسعة من السكان؛ بما فيها أوساط الفلاحين الفقراء[75]. ولقد لخص المستعرب السوفييتي لوتسكي هذه النهضة الواسعة بالتعليم العام غير المتخصص في مصر، في عهد الخديوي إسماعيل، بإيراد أرقام دالة على عدد المدارس التي أنشئت في عهده، وعدد التلاميذ الذين يقصدونها؛ حيث ازداد عدد المدارس في عهد إسماعيل، كما يقول، " من 185 مدرسة عام 1863، أي عام توليه الحكم في مصر، إلى 4685 عام 1875، وكان يدرس بها ما يزيد عن مئة ألف تلميذ"[76].

وإلى جانب المدارس والمعاهد العليا التي أنشأها محمد علي، أنشأ إسماعيل عدة مدارس عليا أخرى " أهمها مدرسة المهندسخانية (1866)، ومدرسة الإدارة والألسن (الحقوق)(1868) لتحل محل الأزهر في تخريج رجال القانون والإدارة، ومدرسة دار العلوم (1871) لتخريج

(74) وفي هذا الخصوص يقول محمد يوسف نجم: إن إسماعيل " وجه بعثات جاوزت العشرين والمائة إلى فرنسا مهوى فؤاده ومنبع ثقافته ومثله الأعلى في الحضارة، لدراسة الطب والمعادن والعلوم العسكرية والتاريخ الطبيعي والإدارة والحقوق والصناعة والهندسة والمساحة والرسم والمحاسبة.". أنظر، محمد يوسف نجم، المرجع السابق، ص 47.

(75) بتصرف، راجع، أحمد نسيم برقاوي، المرجع السابق، ص 23.

(76) راجع، لوتسكي، المرجع السابق، ص 199.

أساتذة اللغة العربية والدين للمدارس الابتدائية والثانوية، ونظم مدرسة الطب...كما أنشأ عـددا من المدارس الصناعية والفنية الخاصة كمدرسة الزراعـة (1867)، ومدرسـة المسـاحة (1868)، ومدرسة اللسان المصري القديم (اللغـة الهيروغليفيـة) (1869)، ومدرسـة العميان والخرس (1875)"[77]. وقد تميزت هذه المدارس الحكوميـة، كمـا يقـول عزيـز العظمة، عن الدينية " بمرجعيتها السياسية الواضحة - وهي الدولة - وبمرجعيتهـا الثقافيـة والعقلية - وهي العلوم الحديثة -"[78].

وفي هذه الفترة بالذات، فترة حكم الخديوي إسماعيل، و" بدءا مـن سـنة 1868، تأسسـت الجمعيات والأندية التي سعت إلى تنشيط طباعة الكتب في مصر ونشر المعارف."[79] وممـا زاد في هذا النشاط الثقافي استعادة إسماعيل مطبعة بولاق وإعادة تحديثها، وتشجيع القـائمين عليها على استرجاع مكانتها في الطباعة والنشر، وكان للطهطاوي دور رائد في هذه الانطلاقة الجديدة للمطبعة؛ حيث شجع هو بدوره " على نشر الروائع العربية، بمـا فيهـا مقدمـة ابـن خلدون."[80]. وفي الفترة ذاتها " أنشئت في مصر دار الكتب ومتحف وجمعيات علمية وإبـرا القاهرة. ونشأ اهتمام بالتاريخ والأدب العربي. وظهرت الترجمات والمؤلفات الأصلية للشعراء والكتاب والمؤلفين المسرحيين المصريين... وقد قدم محمود سـامي البـارودي - الشـاعر المعروف والشخصية السياسية، وإبراهيم المويلحي - الأديب والكاتب الاجتماعي الموهـوب، وحسين المرصفي - المربي والمؤرخ الأدبي، رصيدا لا يستهان به إلى النهضة العربية "[81] الحديثة.

إلا أن ما زاد في زخم هذه النهضة الثقافية في مصر، في ثمانينيـات وتسـعينيات القـرن التاسع عشر، وأثراها فكرا وثقافة هو قدوم المنورين السوريين واللبنانيين إلى القاهرة؛ حيـث أصبح هؤلاء المنورون " هم ملهموا العمل التنويري في تلك الفترة. وقد اشتغلت فـي مصـر

---

(77) أنظر، محمد يوسف نجم، المرجع السابق، ص 39.
- قارن ذلك أيضا في. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع مذكور، ص 84.
(78) أنظر عزيز العظمة، المرجع نفسه، ص 85.
(79) أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 83.
(80) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 95.
(81) أنظر، لوتسكي، المرجع السابق، ص 200.

كوكبة كاملة من رجالات النهضة البارزين هم الجيل الثاني من المنورين السوريين. ابـراهيم اليازجي ويعقوب صروف وسليم النقاش وأديب إسحق وشبلي شميل وفرح أنطون وآخـرون كثيرون."[82]

وعلى إثر قدوم هؤلاء المنورين عرفت الحركة الثقافية في مصر نشاطا كبيرا. لكن نشـاط هذه الحركة الثقافية كان في ميدان الصحافة أكبر وأوسع تأثيرا. فإلى جانب الجرائد والمجلات المصرية التي بدأت تصدر " خلال الأعوام 1865 ـ 1875، ... باللغتين العربية والفرنسـية [منها] **واد النيل** في عـام 1866، و **Le Progrès Egyptien** فـي عـام 1868، و **نزهة الأفكار** في عام 1869، و **الأهرام** في عام 1875. وصدرت أولى المجـلات العلميـة والأدبية."[83]. نقول إلى جانب هذه الجرائد والمجلات المصرية مجموعة من المجلات اللبنانية المصرية، " كان أشهرها.. **المقتطف** التي أنشأت في 1876، و **الهلال** التي ظهرت لأول مرة في 1892."[84] والتي أصدرها على التوالي كل من يعقوب صروف وفـارس نمـر بالنسـبة للمقتطف، وجرجي زيدان بالنسبة للهلال. إضافة إلى مجلة **الجامعة** التي أصدرها فيمـا بعـد المنور الكبير فرح أنطون. وبهذا " أصبحت الصحافة المنظم والمربي الرئيسي للأنتليجنسـيا، ولعبت دورا بارزا في تشكيل وعي العرب الاجتماعي والقومي. وقد عرفت المصـريين فـي ظروف الاستبداد السياسي بالنظم السياسية الليبرالية. وساعدت المطبوعات المصـرية علـى انتشار الشعور بالوطنية، وأفكار النزعة الدستورية والتحرر القومي وأيقظت في الناس الرغبة في العمل... وعرفت القارئ في (مملكة الجهل) بحالة العلم الحديث."[85]

ولم تكن تونس، في منتصف القرن التاسع عشر، في غفلة عن أفكار التغييـر الأوروبـي الحديثة. فقد عرفت هي بدورها " تجربة قصيرة المدى لكنها بعيدة الأثر في الحقـل الثقـافي والفكري."[86]. وككل الولايات العثمانية، ذات الاستقلال النسبي، بدأ الاهتمـام بقـوة أوروبـا

---

[82] أنظر، ز. ليفين، المرجع نفسه، ص 83.
[83] أنظر، لوتسكي، المرجع نفسه، ص 200.
[84] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 294.
[85] أنظر، ز. ليفين، المرجع نفسه، ص 82.
[86] أنظر، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 6.

وحداثة فكرها بدافع الخوف من جيوشها وأطماعه. ولذلك كانت أولى اهتمامات أصحاب الأمر في تونس وجوب العناية بأمر الجيش وتحديثه. فقد " بدأ مشروع الإصلاح فـي تـونس قبـل دخولها تحت الاستعمار الفرنسي بقرن من الزمان تقريبا - مع الباي حمودة باشـا الحسـيني (1782 - 1814)، والباي محمود الثاني (1814 - 1824) - فكلاهما ساهم في القضاء على جيش المرتزقة وإحلال جيش حديث محله... ولكن محاولات الإصلاح الجادة والشـاملة بدأت مع الباي أحمد (1837 - 1859) وواصلها خير الدين التونسي عندما تولى الـوزارة في عهد الباي محمد الصادق (1859 ت 1882)."[87] وهكذا " ففي سنة 1840 أنشأ أحمـد باي مكتب العلوم الحربية (أو مكتب المهندسين)... [و] كانت الغاية من إنشاء هذه المؤسسة إعداد الضباط الفنيين للخدمة في الجيش. كان مديرها إيطاليا أما الأسـاتذة فيهـا فقـد كـانوا إيطاليين وفرنسيين وبريطانيين، وكان الإشراف عليها لخير الدين."[88].

وفي عهد الباي محمد الصادق بدأت الإصلاحات الواسعة؛ حيث قام هذا البـاي " بإصـدار ' عهد الأمان ' ، الذي كرر مبادئ التنظيمات الأساسية. وفي سنة 1861 صدرت تشـريعات جنائية ومدنية جديدة، كما صدر أول دستور في الإمبراطورية العثمانية على نمـط الدسـاتير الأوروبية في تونس. وكان واضعه هو خير الدين التونسي."[89]. وإلى جانب هذا كانت هنـاك عوامل تاريخية وحضارية أخرى 'خاصة ' ساعدت على نجاح عملية الإصلاح، وتحديث الفكر ومؤسسات الدولة والمجتمع في تونس. فتونس - كولاية عثمانية - ظلت تتمتـع " باسـتقلال ذاتي يفوق ماكان عليه الحال في مصر. ومن ناحية أخرى، فإنها بحكم موقعها، وحياة المجتمع فيها، احتفظت بحياة عمرانية وتنظيم سياسي مستقر. فثمة تجانس سـكاني، وعـيش مشـترك طويل، ووحدة في اللغة والدين والمذهب السني، وكانت مركز علم وازدهار منذ عدة قـرون. وهكذا فإن هذه العوامل تتيح الإمكانية لقيام مشرع حضاري، ينمو ويتطور. ولكن عقبة ضخمة كانت تقف عائقا في هذا السبيل، هي المؤسسات المتخلفة. فقد كان الحكم في البلاد أقرب إلـى ما يسمى بالحكم المطلق."[90]. وهذا ما جعل رجال السياسة يدركون ضرورة البدأ بتغيير هذه

---

(87) أنظر، وليم سليمان قلادة، مرجع مذكور، ص 425.

(88) أنظر، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 7.

(89) أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 63.

(90) أنظر، وليم سليمان قلادة، المرجع نفسه، ص 425.

المؤسسات، كي يمكن للبلاد أن تواجه بكفاءة وفعالية تحديث الدولة والمجتمع. وهو الأمر الذي عناه صدور ' عهد الأمان ' في وقت مبكر، ويفسر الصياغة المبكرة أيضا للدستور والعمل به في تونس، كما اشرنا إلى ذلك.

وما كان لهذا العهد وإصلاحاته أن لا يثمر مؤسسات ثقافية وحضارية تنويرية حديثة. فقد أسس خير الدين " المدرسة الصادقية الحديثة (سنة 1875) التي درست فيها، إلى جانب العلوم الإسلامية التقليدية والشريعة، مبادئ العلوم العلمانية الحديثة واللغات التركية والفرنسية والإيطالية. وأصلح... حالة التدريس في جامعة ' الزيتونة ' الدينية. وفي 1859 ـ 1860، أنشأت بجهوده مطبعة عربية ونظم نشر الكتب، وخاصة ' إصدار الأدبيات المدرسية '."[94]. أما في مجال الفكر فإن الشخصية التونسية التي طبعت الحياة الفكرية في تونس، في هذا العهد، وكانت ملهمة خير الدين ومعاصريه من الإصلاحيين، فهي شخصية الشيخ محمود قبادو (1814 ـ 1871)، الشاعر وأستاذ اللغة العربية والتربية الدينية*.

فهذه الشخصية الفكرية التونسية، قد فطنت في وقت مبكر نسبيا إلى ضرورة اكتساب أسباب القوة ـ قوة الدفاع ـ ومجاراة الأوروبيين في قوتهم، فرأى أن الأوروبيين قد " تم لهم استحداث ' الصواعق الصناعية ' أي الأسلحة النارية الفتاكة التي لم تعد الأسلحة التقليدية قادرة على التصدي لها والتي باتت تلحق الدمار بالحمى، وقلبت القيم الخلقية...وجر هذا معه تغييرا في الأنظمة العسكرية وتطورا في المخترعات التي أقاموها على أساس من الرياضيات والفيزياء التجريبية بحيث أصبحوا يتحكمون في أمور الدنيا."[95]. ولذلك اقتنع الشيخ محمود قبادو " أن ليس لأحد من المسلمين أن يدهش لهذا التحول الكبير الذي حدث فمنطق الأشياء يفرضه."[96] وفي هذا المعنى يقول: " فقل لأقوام عن سنن عوائد الله يعمهون، وفي تيه إطراح

---

[94] أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 53.

* فقد ظهرت في تونس، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، نخبة تقليدية متفتحة على أفكار التجديد والإصلاح، كان محمود قبادو محورها. نذكر منها على سبيل المثال، بالإضافة إلى خير الدين التونسي، الشيخ محمد بيرم الخامس (1840 - 1889)، والشيخ سالم بوحاجب (1837 - 1924)، والجنرال حسين (1828 - 1897)، ومحمد السنوسي (1850 - 1900) الخ.

[95] أنظر، فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 119.

[96] المرجع نفسه.

الأسباب يهيمون: قد برح الخفاء ولكن لا تفهمون، (أم هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ! أولئك قوم أتوا البيوت من أبوابها وأدمنوا القرع....فلا الأكداء والأجيال يبني مناقرهم ولا السخاب والأسباخ يثني صواقرهم فيحق أن يمهوا طويهم ويشفوا دويهم، ثم لا غرو تشرئب أطماعهم ويستتب ازماعهم إلى أقوام ضالة الحكمة فيهم غير منشودة، وبنات أفكارهم موؤودة! ...فكم لآباء العلوم من كواعب أتراب قد أسكتت على هون أو دست في التراب. وأنى تتلاقح الأذهان إذا لم يتناكحها بواعث الإحسان! فأحر بها أن يسترد مثربها إلى فقر ولواقحها إلى عقر."[97].

ولهذا الاعتقاد وهذا السبب " كان إنشاء ' مكتب العلوم الحربية ' في الديار التونسية عملا عظيما في رأي الشيخ قبادو، وكان نقل العلوم التي تفيد في تحقيق أغراض هذا المكتب – وهو ما شارك فيه هو نفسه – أمرا لازما وضروريا. [فالهوة] بين المسلمين والفرنجة ينبغي أن تعبر بحيث يتقدم المسلمون في قوتهم ويضاهون أوربا ويخرجون الإسلام من غربته وضعفه، وذلك بالاستعانة بالعلوم نفسها التي أتاحت لأوروبا السبق والتقدم."[98]. وهي القناعة والاعتقاد اللذان ذهب بهما خير الدين التونسي إلى أبعد من ملهمه الشيخ محمود قبادو، كما سنرى في مكان لاحق من هذا الفصل.

أما في الجزائر التي كانت ضحية احتلال فرنسا المبكر لها سنة 1830 " فلم تكن قد لفحتها رياح النهضة بعد "[99]. لذلك فإنها خضعت لمنطق وإرادة الاستيطان الفرنسي فيها اللذان دفعاه إلى " إحداث تحويلات عظيمة الأهمية في الجزائر، أخذت بهذا القطر ووضعته على سكة تطور شديدة التمايز"[100]، عن تطور الأقطار العربية المشرقية وتونس. إلا أن هذا لم يحل دون تشكل نخبة وطنية – ولو في وقت متأخر نسبيا – بلورت في عشرينيات القرن العشرين، نواة حركة وطنية صارت، في ثلاثينات وأربعينات ذلك القرن، حركة إصلاح دينية تنويرية مهمة، قادها الشيخ الإمام عبد الحميد ابن باديس، وحركة شعبية وطنية استقلالية، قادها الزعيم

---

[97] من ديوان الشيخ محمود قبادو التونسي، نقلا عن ، فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 119.
[98] المرجع نفسه، ص 122.
[99] أنظر، نقولا زيادة، المرجع السابق، ص 8.
[100] أنظر، عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع مذكور، ص 77.

الوطني مصالي الحاج، وحركة مطلبية ليبرالية تحديثية، منطلق أفكارها مبادئ الثورة الفرنسية ذاتها، وحركة التنوير الأوربية عموما، قادها الليبرالي المستنير فرحات عباس.

خطاب الحداثة العربية عند جيل الرواد الأوائل

اقتضت ضرورات البحث المنهجية في هذا الفصل، ومحاولة الإحاطة بموضوعه التوقف، ولو بشكل مختصر، عند بعض المستجدات التاريخية، السياسية والثقافية والحضارية، التي أفرزتها تطورات التاريخ العثماني والعربي في القرنين الثامن والتاسع عشر، والتي تمكنت في ظلها مجموعة من المثقفين العرب الذين انفتحوا على أوروبا وفكرها من الإطلاع، عبر قنوات مختلفة، على بعض جوانب الفكر الاجتماعي والسياسي والفلسفي الأوروبي الحديث، وبعض قيمه الفكرية والسياسية التحررية الإنسانية، ومن العمل على التبشير بها، عبر طائفة هامة من الكتب ومجموعة واسعة من الدوريات والصحف اليومية والمجلات، التي استحدثت بقصد إذاعة هذه القيم الفكرية والسياسية التحررية في أوساط فئات مختلفة من المتعلمين، وتنويرهم بها.

ولكن هذه الجوانب من الفكر الاجتماعي والسياسي والفلسفي الأوروبي، والقيم الفكرية والسياسية التحررية التي اطلع عليها المثقف العربي في القرن التاسع عشر وبشر بها أو ببعضها، لم تصغ في الواقع صياغة منظمة إلا عند مجموعة من هؤلاء المثقفين؛ ولم تنتظم في صيغة خطاب إصلاحي حداثي منسجم، أو في صيغة خطاب إصلاحي تجديدي ديني واضح المعالم إلا عند قلة منهم؛ يمكن حصرها في خطاب رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وسليمان البستاني، وفرنسيس مراش، وفارس الشدياق*، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده،

* نذكر من مؤلفات هؤلاء المنورين الذين لن نعرض لأفكارهم في هذا الفصل، كتاب فرنسيس مراش (1836 ـ 1873) " غابة الحق" ، وهي قصة رمزية، كتبت بشكل حوار يدور حول كيفية إقامة (مملكة العقل والحرية). أنظر حوراني، المرجع السابق، ص 296. وكتاب فارس الشدياق " الساق على الساق فيما هو

وعبد الرحمان الكواكبي وقاسم أمين، وشبلي الشميل، وفرح أنطون؛ على تفـاوت خطابـات هؤلاء في تكامل الرؤية ودرجة الانسجام، وجرأة الطرح وعمق الاستيعاب والفهـم لجوانـب الفكر الأوروبي الحديث التي اطلعوا عليها، ولقيمه الفلسفية والسياسـية الاجتماعيـة، وعلـى التفاوت الموضوعي في درجة التجاوب مع هذا الفكر الأوروبي الحديث، ومع قيمه الفلسـفية والاجتماعية والسياسية التنويرية، بين الخطـاب الإصـلاحي التجديـدي الـديني والخطـاب الإصلاحي الحداثي غير الديني.

ولأن الوظيفة المنهجية لهذا الفصل تمهيدية، كما سبق أن أعلنـا؛ غايتهـا الوقـوف عنـد الإرهاصات الأولية لخطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، فإننا لن نتوقف عنـد هذه الأسماء كلها، بل سنتوقف عند عينة منها فرضتها، منهجيا، القيمة المعرفيـة والتاريخيـة للأفكار التي طرحتها والتأثير الذي تركته في أوساط النخبة الثقافية والسياسـية العربيـة فـي حينه. كما أننا لن نتناول الأفكار التي طرحوها تفصيلا ، بل سنكتفي بالإشارة إلى الأفكار التي تتماشى وطبيعة الموضوع ويستدعيها سياق البحث.

كانا رائدا هؤلاء التنويريين الأوائل الذين صاغوا خطابا تحديثيا ليبراليا رفاعة الطهطـاوي (1801 ـ 1873)، وخير الدين التونسي (1810 ـ 1899). فقد كان اتصالهما بأوروبا، كمسلمين، في مرحلة مبكرة، هي ذاتها مرحلة اتصال المسيحيين الشـوام، السـابق ذكـرهم، بأفكار أوروبا؛ فجابهتهما قضايا غريبة عن دينهما الإسلامي، لم يجابهها المثقف المسيحي الذي لم تكن أوروبا غريبة دينيا عنه، فكان عليهما إيجاد تبرير ديني لبعض أفكار أوروبا الحديثـة حتى لا يشعروا بأنهم غير منسجمين مع أنفسهم، أو أنهم بحاجة إلى تقديم تفسـير لمواقيفهمـا الايجابية من هذه الأفكار الحديثة أمام معاصريهما. ولذلك فقد صاغا خطابيهما، كما سيتبين لنا، من منطلق إيمانهما بفكرة التغيير والتحديث في إطار خلقية الإسلام وقيمه؛ إذ حاولا، كما يقول حوراني، بمفاهيم إسلامية تقليدية تبرير تبني المؤسسات الغربية، مثل نظرائهما العثمانيين في

الفارياق ". الذي توخى به إثبات تفوق اللغة العربية من جهة... ونقدا اجتماعيا من منظور المدنية الأوروبية الحديثة من جهة أخرى. أنظر، حوراني، المرجع نفسه، ص 125.

منتصف القرن التاسع عشر؛ معتبرين ذلك التبني عودة إلى روح الإسلام الحقيقية[101]. إلا أن منطلقهما هذا في تسويغ أفكار أوروبا الحديثة، كمسلمين، قد دفعهما، كل واحد بطريقته الخاصة، إلى المطالبة بإعادة فتح باب الاجتهاد الديني.

فمن هذا المنظور طرح الطهطاوي بعد عودته من فرنسا (1831) مشروعا إصلاحيا شمل بعض أهم أوجه الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية الأوروبية في حينه. ورأى أنه من الضروري " تكييف الشريعة وفقا للظروف الجديدة معتبرا ذلك التكيف أمرا مشروعا"[102]. وإدراكا منه لهذه الضرورة طرح الطهطاوي فكرة إعادة فتح باب الاجتهاد ؛ " مؤكدا أن لا فرق كبير بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ ' القانون الطبيعي ' التي ترتكز إليها قوانين أوروبا الحديثة "[103] . وهو الأمر الذي عبر عنه الطهطاوي بصريح القول: و " من زاول علم أصول الفقه وما أشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات التي وصلت عقول باقي الأمم المتمدنة إليها وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يشبه ما يسمى عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية وهو عبارة عن قواعد عقلية تحسينا وتقبيحا، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية، وما نسميه العدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية "[104].

إلا أن أهم مسألة جهد الطهطاوي واجتهد لتكييفها مع أحكام الشرع، وتبيان صلاحها لعمران البلاد وتمدنها هي مسألة الحكم وأثرها على عظمة الدول وانحطاطها. فمن المعروف أن

---

(101) بتصرف، أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 90 - 91، و ص 122.
- وفي هذا المعنى يقول محمد أركون، معللا منعة هؤلاء الرواد الأوائل تبنيهم فكرة العلمانية: " لم يكن مطلب الإصلاح الإسلامي الأول وهو يلح على ضرورة مراجعة الحيّز السياسي قادرا على تمثل فكرة العلمانية أصلا، بل كان هذا المطلب يلح على التحديث السياسي بالذات، بمعنى استعادة المؤسسة السياسية قوتها وفاعليتها وقيمها على قاعدة المخيلة الجماعية المشتركة للإسلام العام. انظرن محمد أركون، **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة الأولى 1990، ص 4.
(102) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 99.
(103) أنظر، محمد عمارة، **رفاعة الطهطاوي** - رائد التنوير في العصر الحديث، دار المستقبل العربي للنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى 1984، ص 256.
(104) أنظر، رفاعة الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، الجزء الأول، ص 469 - 470.

قراءات الطهطاوي في باريس لم تتوقف عند حدود مطالعة كتب الحساب والهندسة والجغرافية والتاريخ الخ، بل شملت قراءاته بعض الجوانب الفكرية الفلسفية والحركة العقلية التي أسهمت في بلورة الفكر الأوروبي الحديث؛ حيث قرأ كما يقـول معـن زيـادة: " فـولتير وراسـين وروسو"[105]، وغيرهم من مؤلفات آداب الفرنساوية الشهيرة، كما يقول الطهطاوي[106]. إلا أن أهم ما قرأه من الكتب وتأثر بأفكارها هي الكتب السياسية المدافعـة عـن الحقـوق المدنيـة للمواطنين، وكتب فلسفة القانون ومنها **روح الشرائع** لمونتسكيو[107]. وهو لم يخـف إعجابـه بأفكار هذه الكتب ومؤلفيها. وقد كان هذا الاهتمام بأفكار مونتسكيو " يعكس رغبة أصيلة لدى الطهطاوي في أن يجد لنفسه جوابا عن السؤال الذي طرحه ابن خلدون في **المقدمة** ، التـي عمل الطهطاوي على طبعها، وهذا السؤال هو: كيف تنهار الحضـارات ولمـاذا ؟ وأيضـا، وبالتالي، كيف تبنى الأمم والحضارات ؟"[108]؛ وهي الرغبة التي دفعته إلى ترجمـة كتـاب مونتسكيو **تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم** [109]، والذي يدور موضوعه، كمـا هو واضح من العنوان نفسه، حول ما يريد الطهطاوي فهمه، وهو أسباب انحطاط الحضـارة الإسلامية، وأسباب النهوض بها.

وإذا كان واقع انحطاط الحضارة الإسلامية قد وعاه الطهطاوي بحدة واستوعب حقيقته مـن خلال إدراكه الهوة التي باتت تفصل بين أمته وأمة الإفرنج، على حد تعبيره، والتي سمحت له إقامته بباريس بمعايشتها معايشة حية. فإن المشكلة التي أرقته وراح يبحث لها عن حـل هـي كيف السبيل إلى التمدن والتقدم؟ وهي المشكلة التي وجد - كما توحي بذلك بعض أفكار كتبه التي وضعها لهذا الخصوص - ما يمكن أن يقترح لها من حلول ممكنة فـي أفكـار أوروبـا السياسية والحضارية الحديثة التي أعجب بها، والتي لم ير فيها، كما يذهب في شـرحه، مـا يخالف في الجوهر مبادئ الشريعة الإسلامية.

---

(105) أنظر، معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، سلسلة كتب عالم المعرفة - الكويت ، عدد 115، جويلية 1987، ص 176.
(106) المرجع نفسه.
(107) المرجع نفسه.
(108) أنظر، فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 111.
(109) المرجع نفسه.

ولما كان الهدف المقصود المباشر هو إصلاح الدولة وأجهزتها؛ بحثا عن القوة والتقدم في ضروب المدنية، فإن اهتمامه الأول كان منصبا على مسألة الدولة ونظم الحكم الحديثة؛ أي على فكرة إصلاح المؤسسة السياسية إصلاحا ينتهي معه الظلم ويتكرس به العدل والحرية.

فمن هذه القناعة عمل الطهطاوي على أن يجد لمسألة الحكم المدني؛ كما عرفها في أوروبا، ما يناسبها في الشريعة الإسلامية. و" من ذلك تفسيره لنظرية استقلال السلطات عند مونتسكيو بالفكرة القائلة بأن الشريعة فوق الحاكم."[109]. ففي كتابه **مناهج الألباب** يقدم الطهطاوي تعريفا لمفهوم الوطن يضفي عليه من الإكبار ما يوحي بإيمان الطهطاوي بأولوية الولاء للوطن قبل كل شيء، ويؤكد إيمانه هذا بالإلحاح على دور الشعب وأهمية نيله حقوقه؛ منوها بأن السلطة في حاجة إلى الشعب تماما كما أن الشعب في حاجة إلى السلطة. فقد استبان، كما يقول: " احتياج الانتظام العمراني إلى قوتين عظيمتين، أحداهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح الدارئة للمفاسد وثانيهما القوة المحكومة، وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية "[110].

ثم يتناول الطهطاوي هذه المسألة بشرح موسع؛ مبرزا طبيعتها الحقوقية - السياسية؛ موضحا، بتأثير من أفكار فلسفة التنوير عموما، آلية الفصل بين السلطات وضرورته السياسية، فيقول: " فالقوة الحاكمة وما يتفرع عنها تسمى أيضا بالحكومة وبالملكية وهي أمر مركزي تنبعث منه ثلاث أشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها. فالقوة الأولى قوة تقنين القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية. الثانية قوة القضاء وفصل الحكم. الثالثة قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها. فهذه القوى الثلاث ترجع إلى قوة واحدة وهي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين."[111]، وقد أدرك الطهطاوي " أن فكرة

---

[109] أنظر، أحمد السماوي، **الاستبداد والحرية في فكر النهضة**، دار الحوار - اللاذقية، الطبعة الثانية 1989، ص 23.

[110] أنظر، رفاعة الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في معرفة مباهج الآداب العصرية**، مطبعة الرغائب بمصر، الطبعة الثانية دون تاريخ، ص 349.

[111] المصدر نفسه، ص 349.

الميثاق الدستوري المنظم لهذه العلاقة ثمرة جهد إنساني يقوم على أساس الفكر السياسـي"[112] فيقول: " والقانون الذي يمشي عليه الفرانساوية الآن ويتخذونه أساسا لسياستهم...فيه أمـور لا ينكر ذووا العقول أنها من باب العدل. والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشـرطة، ومعناها في اللغة اللاطينية ورقة، ثم تسومح فيها فأطلقت على السجل المكتوب فيـه الأحكـام المقيدة...لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسـباب تعميـر المماـك وراحة العباد. وكيف وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثـرت معـارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم مـن يشـكو ظلمـا أبـدا، والعـدل أسـاس العمران."[113]. ورغم أن الطهطاوي، كما يقول عبد المجيد الشرفي، " لاحظ أن غالب ما فيـه (أي الميثاق الدستوري) ليس من كتاب الله تعالى ولا سنة رسوله فإنه يرى مشروعية الأخذ بالنظام السياسي والقانوني للدولة الحديثة، إذ انه لا يتناقض مع الإسلام بل يحقق المثل التـي جاء بها."[114].

وإذا خرجنا من نطاق الميثاق الدستوري وفضائله السياسية في تقـدم الأمـم، كمـا يـرى الطهطاوي، " فإن الحرية تظهر شرطا ضروريا للمدنية ذاتها. فقـد أدرك الطهطـاوي مـن معرفته المباشرة بالتاريخ الفرنسي والأوروبي أن ' سعة دائرة التمدن ' في تلك الدول إنما نشأ من الحرية، وخاصة حرية التعبير وحرية النشر،. فقد سـمح ملـوك أمـم أوروبـا للعلمـاء وأصحاب المعارف بتدوين الكتب ' الشرعية والحكميـة (الفلسـفية) والإداريـة والسياسـية ونشرها طبعا وتمثيلا؛ حتى استقر ما يسميه رفاعة ' بقانون حرية إبـداء الـرأي '.. بـل إن الطهطاوي ليرى أن الحضارة والتقدم والتربية كلها أشياء مترابطة "[115]؛ حيث يقول: " الأمة

---

(112) أنظر، عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر ـ تونس، الطبعة الأولى 1990، ص 191.

(113) أنظر، رفاعة الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تخليص باريز**، موفم للنشر ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1991، ص 128.

(114) أنظر، عبد المجيد الشرفي، المرجع نفسه، ص 192.

(115) أنظر، عزت قرني، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 30، جويلية 1980، ص 56.

التي تتقدم فيها التربية بحسب مقتضيات أحوالها يتقدم فيها أيضا التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلا للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية."[116].

وما دامت حرية المواطن تشترط عدم نفاذ السلطات في يد شخص واحد فمن حق المواطن، كما يرى الطهطاوي، أن يكون ملما بالسياسة. طالما أن السياسة ' البوليتيقية كما يسميها ' هي كل ما يتعلق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها[117]، وطالما أن الزمن الذي كانت فيه السياسة سرا من أسرار الحكومات قد انتهى، وأصبحت ضرورة حياتية[118].

أما كيف يمكن أن يكون للسياسة دور في الدفاع عن حقوق المواطنة فإن ذلك يتم، في نظر الطهطاوي، عن طريق ' الرأي العام '. " فالرأي العمومي سلطان قاهر على قلب الملوك والأكابر وألا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه"[119]. وعلى ذلك بنى دعوته إلى تعميم وسائل الاتصال الحديثة، وفي مقدمتها الصحافة (الجرنالات والكازيطات)، كما كان يسميها[120].

وبطبيعة الحال ينبغي الأخذ في الحسبان أن الطهطاوي طرح هذه الأفكار الليبرالية تعبيرا عن المطالبة بالإصلاح السياسي والتغيير على النمط الأوروبي في التمدن والعمران، وذلك في وقت بدأت فيه فعلا بوادر التغيير على هذا النمط الحضاري؛ خصوصا في عهد الخديوي إسماعيل المعروف بإعجابه القوي بمدنية أوروبا وحداثتها[121]. ومن هنا ندرك لماذا أعاد الخديوي إسماعيل الاعتبار إلى الطهطاوي وقربه منه ـ بعد العزلة التي عرفها بعد وفاة محمد علي ـ؛ معولا عليه في إصلاحاته السياسية بشكل عام، وفي الإصلاح التربوي بشكل خاص.

---

(116) نقلا عن، المرجع نفسه، ص 56.

(117) بتصرف، أنظر، الطهطاوي، **مناهج الألباب**، ص 350.

(118) وبهذا الخصوص يقول الطهطاوي: " كان المانع لتعليم البوليتيقة والسياسة في الأزمان السابقة ما تشبث به رؤساء الحكومة وقولهم أن السياسة من أسرار الحكومة الملكية." نقلا عن، جميل قاسم، مجلة، **الوحدة**، عدد32/31 سنة 1987، ص 98.

(119) أنظر، الطهطاوي، **مناهج الألباب**، ص 353.

(120) أنظر، جميل قاسم، المرجع السابق، ص 98.

(121) أنظر، غالي شكري، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1978، ص 135.

ففي فترة إسماعيل أصدر الطهطاوي كتابه **مناهج الألباب** ، و **المرشد الأمـين** [122]؛ وترجم كتاب القانون المدني الفرنسي وقانون التجارة الفرنسي كذلك[123]. وهي، كما هـو معـروف، الفترة التي أقر فيها بشكل نهائي حق الملكيـة الفرديـة والتوريـث عـام 1858 ـ " فـدعا الطهطاوي إلى إطلاق حرية المشروع الخاص بترخيصه وإباحته ـ إن أعظـم حريـة فـي الملكية حرية الفلاحة والتجارة والصناعة "[124].

وإذا كان الهدف المقصود المباشر من طرح هذه الأفكار هـو إصـلاح الدولـة وتحـديث مؤسساتها، كما أشرنا، فإن الغاية الضمنية هي تحقيق الرفاهية على حد تعبير الطهطاوي؛ وهو ما كان يعبر عنه الفكر الأوروبي آنذاك، خلال القرن التاسع عشر، بمفهوم التقـدم. بـل لقـد استطاع الطهطاوي أن يتمثل بوضوح فكرة التقدم ويؤسسها على أساسـين: الأسـاس الأول، تهذيب الخلق على الفضائل الدينية والإنسـانية، والأسـاس الثـاني هـو المنـافع العموميـة (أي الصناعة والنشاط الاقتصادي) التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال المعيشي لكامل الناس[125].

وبالمختصر فإن للتمدن أصلين: " **معنوي**، وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب، يعني التمدن في الدين والشريعة ـ وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسـها لتتميز عن غيرها... والقسم الثاني تمدن **مادي** وهو التقدم في المنافع العمومية.... وأحوال هذا القسم ' تختلف بتنقل الأحوال وتغير العادات ولا يمكـن اسـتيعاب طـرق تحسـينها وأدوات تمكينها، وإنما يجتهد كل إنسان في الحصول على ما بلغه من الوسع في صنائع زمانـه ومـا استحسن عرفا من محسنات عصره وأوانه"[126].

---

[122] وقد ضمن الطهطاوي كتابه ' مناهج الألباب ' رؤياه الاجتماعية، و ' المرشد الأمين ' عرض فيه أفكاره التربوية. أما كتابه ' القول السديد في الاجتهاد والتجديد ' فقد عرض فيه معنى الاجتهاد في الإسلام. راجع هذه المعطيات في، غالي شكري، المرجع نفسه، ص 152.

[123] أنظر، أحمد نسيم برقاوي، المرجع السابق، ص 40.

[124] راجع النص والتعليق في، جميل قاسم، المرجع السابق، ص 31 - 32.

[125] بتصرف، أنظر، فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 114.

[126] أنظر، المرجع نفسه، ص 114 - 115.

ولذلك ليس مصادفة أن يعمد الطهطاوي إلى إصباغ الشرعية الإسلامية على تعاطي العلوم الحديثة، ويدعو إلى الاجتهاد بجواز المبتدع في ذلك " فليس كل مبتدع مـذموم، بـل أكثـره مستحسن على الخصوص والعموم، فإن الله سبحانه وتعالى جرت عادته بطي الأشـياء فـي خزائن الأسرار ليتشبث النوع البشري بعقله وفكره ويخرجها من حيـز الخفـاء إلـى حيـز الظهور، حتى تبلغ مبلغ الانتشار والاشتهار."[127]. ويعلق الطهطاوي على ذلك نتيجتين هامتين تخصان قبول مكتشفات الغرب في ميداني الحضارة والعلوم. " أما الأولى فهي دعوة إلى الأخذ بمخترعات الغرب المادية: ' فمخترعات هذه الأعصر المتلقات عند الرعايا والملوك بـالقبول من أشرف ثمرات العقول، يرثها على التعاقب الآخر عن الأول ويبرزها في قالب أكمل مـن السابق وأفضل فهي نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد '... وأما النتيجة الثانيـة، فهـي دعوة إلى قبول علوم الغرب وضمها إلى علوم الشرع: ' المعارف الآن سائرة بسيرة مسـتجدة في نظريات العلوم والفنون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمى بالحكمة العمليـة والطرائـق المعاشية...فهذا طراز جديد في التعلم والتعليم وبحث مفيد يضم حديث المعارف الحالية إلـى القديم فهو من بدائع التنظيم."[128]

والحقيقة أن الطهطاوي لم يتردد في هذا الإجتهاد الداعي إلى الأخذ بعلوم أوروبا ومنافعهـا، في استعمال الحجة التي طالما رددها المثقفون العرب بعده، وهي أن سر تقدم أوروبا وعظمتها يكمن في تعاطي العلوم العقلية، وأن المسلمين قد تعاطوا هذه العلوم العقلية في الماضي، ولمـا أهملوها تخلفوا عن ركب التقدم. وقد أخذ الأوروبيون هذه العلوم العقلية عن العـرب وبنـوا نهضتهم الحديثة على تلك العلوم بعد أن طوروها. وهي حجة على الرغم مما فيها من مبالغة، وعدم تناول بالدقة التاريخية المطلوبة، لعبت منذ الطهطاوي دورا مسوغا مقبولا لإقناع العرب والمسلمين بالأخذ بعلوم أوروبا الحديثة؛ على اعتبار انها علوم عربية الأصل تطـورت فـي أوروبا الحديثة. لذلك توجب، كما يقول ألبرت حوراني، على مصر، في نظر الطهطـاوي أن تتبنى العلوم الحديثة، والمبتكرات المنبثقة عنها، دون أن تخشى من ذلك خطرا على دينهـا. إذ كانت العلوم المنتشرة في أوروبا حديثا في نظره، كما يضيف حوراني، " علوما إسلامية فـي

---

(127) نقلا عن، عزت قرني، المرجع السابق، ص 62.
(128) المرجع نفسه، ص 62 - 63.

الماضي، أخذتها أوروبا عن العرب، فإذا ما استعادتها مصر اليوم، فإنما تسترد ما هـو لهـا، وأفضل سبيل إلى ذلك هو تسهيل التعاطي مع الأجانب وحسن معاملتهم."[129]

وعموما يمكن القول: إن انفتاح الطهطاوي على بعض جوانب الفكر الأوروبـي، وعقلانيـة أفكار عصر التنوير، قد أمن له الكثير من الأدلة والقناعات العقلية للسعي إلى التقنين العقلاني لبعض مبادئ الشريعة الإسلامية، على قاعدة المعايير التاريخية التي بلورتها المدنية الحديثـة؛ مما سمح له بتلمس ما يمكن أن نسميه أول صياغة لعلاقة الإسلام بالحداثة في الفكر العربـي الحديث.

ومثل هذه الصياغة لعلاقة الإسلام بالحداثة نجدها عند خيـر الـدين التونسـي، المعاصـر للطهطاوي. وقد يكون الأمر مفهوما بذاته، فخير الدين مثل الطهطاوي قد اطلع وتعرف عـن قرب على الحياة الأوروبية[130] وما كان يجري فيها مـن تحـولات وإصـلاحات سياسـية وتطورات علمية وتقنية وحضارية، وتفاعل ذهنه مع هذه التطورات وأدرك أهميتها الإنسـانية وصلاحها لتقدم البلاد الإسلامية وتمدنها. وكما انطلق الطهطاوي من الاقتناع بإمكـان تفسـير الشريعة الإسلامية تفسيرا يتفق وروح التقدم والتمدن الأوروبيين، كذلك انطلق خير الدين مـن الإلحاح على ضرورة اقتباس مكتسبات أوروبا العلمية والمدنية من منظور الشرع الإسـلامي؛ حيث يقول: " والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من

---

(129) بتصرف، أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 106، 107، 108.
ـ وهذا هو معنى قول الطهطاوي في عهد الخديوي إسماعيل، " لو لم يكن للمرحوم محمد علي من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنن العديدة، لكفاه ذلك. فلقد أذهب عنا داء الوحشة والإنفراد، وآنسها بوصال أبناء الممالك الأخرى والبلاد، لينشر المنافع العمومية، واكتساب السبق في ميدان التقدمية" ، حاثا بقوله هذا الخديوي إسماعيل على مواصلة انفتاحه على علوم أوروبا ومخترعاتها وفنونها وآدابها. النص منقول عن، غالي شكري، المرجع السابق، ص 147 ـ 148.
(130) أوفد خير الدين التونسي إلى باريس من قبل الباي محمد الصادق، باي تونس، عام 1853، وبقي فيها أربع سنوات. إلا أن خير الدين كان له حظا أوفر من الطهطاوي في التعرف على أوروبا؛ حيث زار عدة بلدان أخرى غير فرنسا كبلجيكا، وانجلترا، وهولندا، والسويد، والنمسا، وإيطاليا، وبروسيا الخ. وهذا ما زاد في معرفته بالحضارة الأوروبية وبواعث تقدمها، معرفة أكثر. راجع ذكر هذه الرحلات في، أبو القاسم محمد كرّو ، **خير الدين التونسي**، سلسلة كتاب البعث، الطبعة الأولى أكتوبر 1958، ص 36.

المنعة والسلطة الدنيوية، أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقا ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا.."[131]

لذلك يسارع خير الدين في مقدمة كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** إلى تحديد الباعث الأصلي على تأليفه؛ محددا أياه في أمرين: " أحدهما : إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة...وترويج سائر الصناعات.... وثانيهما: تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سير الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر، وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر."[132]

لقد أدرك خير الدين إذن، كما أدرك الطهطاوي، أن إصلاح المجتمع الإسلامي وتحديثه وفق معايير السياسة المدنية الأوروبية لا يتعارض مع أصول الشريعة؛ فالأحوال في رأي خير الدين تتغير وتتبدل وتأتينا بالجديد والمفيد، وهذا يقتضي، في نظره، إضافات شرعية لا بد من تعاون رجال السياسة والدين في تقنينها، ولا ينبغي رفضها بحجة أنها شرع جديد؛ فليس كل جديد متعارض مع الشريعة لمجرد أنه جديد، بل إننا إذا تأملنا أهميتها وحاجة أهل البلاد إليها وجدنا أن أصول الشريعة تقتضيها على وجه الإجمال، وإن بدت تفاصيلها مختلفة عما هو مألوف. ويلخص خير الدين موقفه هذا فيقول: " ثمة مصالح تمس الحاجة إليها بل تنزل منزلة الضرورة يحصل بها استقامة أمورهم وانتظام شؤونهم لا يشهد لها من الشرع أصل خاص كما لا يشهد بردها. بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالا وتلاحظها بعين الاعتبار."[133] " فالجري على مقتضيات مصالح الأمة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدم"[134] لا يمكن أن يكون متعارضا مع الشريعة، بل كل ما يحتاج إليه " متوقف

---

[131] أنظر، خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مصدر مذكور، ص 85.

[132] المصدر نفسه، ص 89 - 90.

[133] المصدر نفسه، ص 151 - 152.

[134] المصدر نفسه، ص 152.

على الاجتماع انتظام طائفة من الأمة ملتئمة من حملة الشريعة ورجال عـارفين بالسياسـات ومصالح الأمة متبصرين في الأحوال الداخلية والخارجية ومناشئ الضرر والنفع.."[135]

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن خير الدين التونسي قد تزامن الجهر بأفكـاره التنويريـة الليبرالية[136] ، كما يصفها المستعرب ليفين، مع مشروع إصلاحي مهم أرسيت دعائمـه فـي تونس، كما سبق وأشرنا، في عهد الباي أحمد والباي محمد الصادق، وهو العهد الذي اشـتهر بـ " عهد الأمان "؛ مثله في ذلك مثل رفاعة الطهطاوي. وكما كان الشيخ حسن العطار ملهـم ومنبه الطهطاوي لأهمية العلوم الأوروبية الحديثة، في أول عهده، كذلك كان لخير الدين فـي بداية عهده " ملهما في نشاطه التنويري هو الشاعر واللغوي الشيخ محمود قبـادو(1813 ـ 1871)"[137]؛ حيث كان هذا المصلح التونسي الكبير " يرى أن سبب الانحطاط لا يكمن فـي الإسلام، وإنما يكمن في فقدان المسلمين للدور الذي لعبوه مـن قبـل فـي العالـم العـالمي، [مستخلصا] من ذلك أن نهضة الشعوب الإسلامية ليست ممكنة إلا عن طريق الأخذ بالمعارف الأوروبية."[138]

وهي النتيجة ذاتها التي توصل إليها خير الدين التونسي؛ حيث رأى أساس التقدم في البلـدان الأوروبية في نجاحات التنوير العقلي والعلم. ولهذا كان عليه البحث عن الأدلة العقلية والحجج التاريخية لإقناع معارضيه من رجال دين وسياسة للأخذ بأفكار الحداثة الأوروبية. ففي تلـك الأثناء كانت معارضة رجال الدين وبعض رجال السياسة للإصلاحات والتنظيمات المستحدثة قوية، بحجة أنها مقتبسة من أوروبا ومخالفة للإسلام. ولذلك سعى إلى تذليل هذه العقبة واجتهد لإثبات شرعية الاستفادة من الأوروبيين. وإلى ذلك يشير خير الدين موضحا أن تقدم أوروبـا وتمدنها ليس فذا ولا ناجما عن كونها مسيحية؛ بدليل ما نراه، كما يقول، من خلل في ممالـك البابا، لامتناعه من الإقتداء بالتراتيب والنظم السياسية المعتبرة في باقي الممالـك الأوروبيـة. ولهذا فليس على الدول الإسلامية أن تتبنى الدين المسيحي إذا ما هي اقتبست أسـباب التقـدم

---

[135] المصدر نفسه.

[136] أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 62، و ص 63.

[137] المرجع نفسه.

[138] المرجع نفسه.

والتمدن الأوروبي، بل عليها فقط اقتباس ما يعادل المؤسسات القديمة من مؤسسـات حديثـة تستلزمها أسباب التقدم[139] واسترداد القوة. " وكل متمسك بديانة وإن كان يرى غيره ضالا في ديانته، فذلك لا يمنعه من الإقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعمالـه المتعلقـة بالمصـالح الدنيوية كما تفعله الأمة الإفرنجية."[140]. هكذا قال خير الدين التونسي، محاورا رجال الـدين والسياسة الرافضين لتحديث المجتمع والعقول. ومما يلفت النظر أن خير الدين قد لجـأ، فـي سعيه إلى إقناع هؤلاء الرافضين اقتباس علوم ومعارف أوروبا وأفكارها السياسية، إلى حجـة تاريخية قريبة في منطقها من الحجة التي لجأ إليها الطهطاوي، كما ذكرنا، وهي لجوء السلف إلى الفكر اليوناني وأخذهم أفكار غير أهل الملة. فإذا ساغ للسلف الصالح، كما يقـول خيـر الدين، " أخذ مثل المنطق من غير أهل ملتهم وترجمته من لغة اليونان لمـا رأوه مـن الآلات النافعة...فأي مانع لنا اليوم من أخذ بعض المعارف التي نرى أنفسنا محتـاجين إليهـا غايـة الاحتياج."[141]

ولكن خير الدين إذ ميز، عن صواب، تقدم أوروبا عن ديانتها، ورأى أن هذا التقديم حـديث العهد فيها، فإنه أدرك، عن صواب أيضا، أن العلم والعدل والحرية أساس هـذا التقـدم[142]. ولذلك فهو حين يرى طريق التقدم وعودة القوة للمسلمين في الأخذ بالعلم والصـناعات التـي أعطت أوروبا قوتها، فإنه يدرك أن " أصل قوة أوروبا يعود لنظمهـا ومؤسسـاتها السياسـية الحديثة "[143]. فالأوروبيون برأيه " إنما بلغوا تلك الغايات والتقدم فـي العلـوم والصـناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي"[144]، ذلك أن " الاهتمام المستنير والمستمر بالزراعة والصناعة والتجارة هو النتيجة الطبيعية للعدالة والحرية، اللتين أصبحتا بمثابة طبيعة ثانية لهم (للأوروبيين)"[145]. وفي هذا السياق، يحاول خير الدين إزالة الفوارق بين المجتمع المسيحي والمجتمع الإسلامي، في مجال الحداثة والتمدن، حين يسترشـدا بهـذه المبـادئ الإنسـانية.

---

(139) بتصرف، أنظر، **أقوم المسال** ، ص 97 - 98.
(140) المصدر نفسه، ص 90.
(141) المصدر نفسه، ص 91.
(142) بتصرف، أنظر، المصدر نفسه، ص 96.
(143) قارن ذلك في، عزت قرني، المرجع السابق، ص 118.
(144) أنظر، **أقوم المسالك**، ص 98.
(145) راجع، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 64.

وتجسيدها في" الوزارات المسؤولة والبرلمانات"[146]، وقد عمد خير الدين إلى البحـث عمـا يعادل هذه المؤسسات والنظم في الشريعة الإسلامية؛ فرأى أن فكرة الوزير المسؤول لا تختلف كثيرا عن الفكرة الإسلامية عن الوزير الصالح، وكذلك البرلمانات فإنما هي معادلة " للمشورة" في الإسلام. ولهذا فإن تبني المؤسسات السياسية الأوروبية لا تكون، بالحقيقة، إلا تطبيقا لروح الشريعة وتحقيقا لغايتها[147]، وفضلا عن ذلك كله، في نظر خير الدين، أننا إذا " اعتبرنا مـا حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة تسكنها أمم متعددة حاجة بعضهم لبعض متأكدة، وكل منهم وإن كـان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ما ينجر بها من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه."[148]

ولأن خير الدين مقتنع بضرورة تواصل الأذهان في هذا الزمان، فإنه لم يتأخر هو نفسه في تقريب أفكار مونتسكيو وفولتير وروسو من أذهان معاصريه من المسـلمين؛ حيـث عـرض النظام السياسي الذي بلوره مونتسكيو في سماته العامة، وكتب بإعجاب عن فـولتير وروسـو بوصفهما مبدعين لمبادئ الثورة الفرنسية النظرية، ونادى بدولة إسلامية تتطور بإصـلاحات قوامه أفكار هؤلاء المنورين الفرنسيين السياسية[149].

وباختصار نقنع - في هذا الطرح الأولي لمسـألة الحداثـة العربيـة عنـد خيـر الـدين والطهطاوي - بالقول مع ألبرت حوراني: إن القضية الأساسية التي شغلتهما كانـت " تـدور على هذا السؤال: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم."[150]

---

[146] قارن ذلك في ، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 118.
[147] راجع، **أقوم المسالك**، ص 99 وما بعدها.
- قارن ذلك أيضا في ، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 118.
[148] أنظر، **أقوم المسالك**، ص 82.
[149] بتصرف، راجع، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 64.
[150] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 121.

لكن حركة التجديد والإصلاح الديني ستأخذ في الربع الأخير من القرن التاسع عشر أبعادا أخرى، أكثر جرأة وعمقا. فقد كان لازدياد وتيرة التطور العلمي والتقني وتسارعها في أوروبا، وتنامي تأثيراتها في المنطقة العربية، صداه القوي في أوساط النخب العربية الناشئة؛ خصوصا إذا ما أخذت هذه المسألة بدلالتها الداخلية المتمثلة بالعجز التام الذي بلغته محاولات الإصلاح من قبل الدولة العثمانية. إن هذا كله جعل مطاب الدعوة إلى الإصلاح الديني مطلبا أشد إلحاحا من أي وقت مضى. ففي هذا السياق برزت حركة إصلاحية مستنيرة، تجاوزت تفسيراتها للإسلام كل ما صار مألوفا في ' التأويل ' و' الاجتهاد '، مع الطهطاوي وخير الدين التونسي، وأصبح الحديث عن الإسلام، في أدبياتها، يعني الحديث عن قضايا الحاضر والمستقبل الحضارية، وبات العقل في مرجعياتها موازيا للشرع في أهميته، إن لم يكن أكثر أولوية منه.[151]

بدأت هذه الحركة في سبعينيات القرن التاسع عشر، مع جمال الدين الأفغاني (1837 - 1897)؛ هذه الحركة التي تحولت مع محمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي وغيرهما من المجددين الدينيين المستنيرين، إلى حركة إصلاحية وسياسية تنويرية أساسية في النهضة الفكرية العربية الحديثة. غير أن هذه الحركة الإصلاحية الدينية التنويرية أعلنت بوضوح معارضتها المبدأية لكل محاولة للخروج عن مبادئ الدين الإسلامي. فالخروج عن مبادئ الدين يعني، كما يقول جون بول شارناي (Jean Paul Charnay) عند الأفغاني، " السير باتجاه معاكس للحضارة والتمدن، فالانحطاط الإسلامي ليس ناجما عن مرض عضال بل عن التخلي عن مبادئ الإسلام الحقيقية، وعن طغيان الحكام وعن تأويلات خرافية وهمية له"[152]. وعلى ذلك فإن طريق الحضارة والتقدم برأيه، لن يستقيم أمام المسلمين إلا إذا فهم الإسلام فهما صحيحا وتحرر من محاولات أولئك الذين يحملون " نصوص القضاء والقدر على معنى يوجب عليهم أن لا يتحركوا إلى طلب مجد أو تخلص من ذل."[153]

---

[151] بتصرف، قارن، طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، مرجع مذكور، ص 329.
[152] نقلا عن، بسام الطيبي، مجلة، **الواقع**، عدد 2، سنة 1980، ص 67.
[153] نقلا عن، طيب تيزيني، المرجع السابق، ص 330.

ومما يجدر ذكره هنا أن عقيدة الجبر قد اشتد تأثيرها " خاصة في الفترة العثمانية؛ إذ تحول الإسلام الرسمي إلى أيديولوجيا لتكريس الاضطهاد والاستبداد والجمود والفوضى الإقطاعية والتجهيل، وقد قام بعض رجال الدين بتضخيم محتويات العقيدة الإسلامية وتعديل دلالاتها تعديلا يغدو فيه الإسلام متعارضا مع أبسط مطالب العقل الإنساني، مما جعل منه باعثا على الاستسلام والتوكل والانتظار السلبي لليوم الآخر."[154] وهذا الفهم الجامد المتأخر للإسلام، المنافي لمطالب العقل الإنساني في التغير والتقدم الاجتماعي والحضاري، هو ما أراد جمال الدين الأفغاني نقده واستبعاده.

ولذلك ليس مصادفة أن يعتبر الأفغاني إصلاح ' مارتن لوثر ' نموذجا للإصلاح الديني المطلوب؛ حيث قال " فإذا أمعنا النظر في أسباب التحول الثوري في أوروبا من عهود البربرية إلى الحضارة يمكننا أن نعرف أن ذلك كان ممكنا فقط بفضل الحركة الدينية التي بدأها – مارتن لوثر – وأنجزها بنجاح. لقد أدرك هذا الرجل كيف كانت طموحات الأوروبيين مبتورة، وكيف كانوا يخضعون لسيطرة رجال الدين ورأى أن التقاليد التي لا تعتمد على العقل هي تقاليد مضللة... ودعا بلا كلل أمم أوروبا للاستيقاظ من سباتها العميق ونجح في تحريك الأوروبيين كي يتبعوا قيم الإصلاح وأوضح لهم بأنهم ولدوا أحرارا ومع ذلك فهم يرزحون تحت نير العبودية."[155]

وبطبيعة الحال ينبغي الأخذ في الحسبان أن الأفغاني طرح هذه الأفكار في وقت كان يؤكد فيه، من قبل معظم الفئات العربية المستنيرة، على ضرورة اقتباس مكاسب الحضارة الأوروبية وقيمها الفكرية والسياسية الإنسانية. لذلك كان من الطبيعي أن يتصدى الأفغاني، وهو الداعي إلى الإصلاح وتحديث الذهنيات، للقوى الدينية التقليدية المتمسكة بظواهر النصوص، والتأكيد على حق المسلم في التأويل والاجتهاد الحر للإسلام وفق ما تقتضيه ظروف العصر[156]. فقد كتب يقول: " عم الجهل وتفشى الجمود في كثير من المتردين برداء العلماء حتى تخرصوا

---

[154] الاستشهاد مأخوذ من بحث غير منشور قام بإعداده الدكتور نايف بلوز. والبحث بحوزتنا.

[155] نقلا عن، بسام طيبي، المرجع السابق، ص 71.

[156] لمزيد من التفصيل حول رأي الأفغاني في ضرورة الاجتهاد، راجع، المخزومي محمد باشا، **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، دار الحقيقة ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1980، ص 165 وما بعدها.

على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة - القرآن برئ مما يقولون. أثبت العلم كروية الأرض ودورانها وثبات الشمس دائرة حول محورها. فهذه الحقيقة مع ما يشابهها من الحقائق العلمية لا بد من أن تتوافق مع القرآن - والقرآن يجب أن يجل عن مخالفته للعلم الحقيقي، خصوصا في الكليات. فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات - اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا إلى التأويل - إذ لا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة، وهي في زمن التنزيل مجهولة من الخلق، كامنة في الخفاء لم تخرج لحيز الوجود."[157]

لقد أوردنا هذا النص الطويل على لسان الأفغاني، لأنه قمين بأن يكشف لنا موقفه من قضايا عصره بشكل عام. فالأفغاني لم يتوقف مطلبه الإصلاحي عند نطاق التأكيد على دور العقل وعلى عقلنة الدين، بل لقد أخضع الآراء والمواقف الاجتماعية والسياسية الدينية لعملية تأويل واجتهاد جريئة في حينه؛ أدت به عمليا إلى تلمس أهم المواقف الاجتماعية والسياسية تقدمية وحداثة في مرحلته التاريخية. فإزاء تقييد الإسلام الرسمي السائد لأعمال الإنسان بإرادة الله وتكبيل إرادته الحرة الخلاقة بعقيدة جبرية؛ إزاء ذلك أعلن الأفغاني بشكل حاسم أن الإنسان يتمتع بإرادة حرة وأن الله خلق الإنسان عاملا واعيا[158]، وذلك انطلاقا من أن الإسلام هو 'دين العقل '[159]. ولا شك أن اختيار الأفغاني الانحياز إلى حرية الإنسان يعني، ضمنا، اختياره تبني روح النزعة الليبرالية بكل ما تعنيه الكلمة من دلالات اجتماعية وسياسية واقتصادية. وليس مهما أن يكون الأفغاني واعيا بنتائج هذا الانحياز الأيديولوجية والحضارية النهائية، إلا أن تأكيده على حق المسلم في التفسير الحر للقرآن - شأنه في ذلك شأن جميع المصلحين الدينيين - إلى جانب إقراره بحق اختيار الإنسان الحر لأفعاله وأعماله في الدنيا، كان دون شك انحيازا لمبادئ المذهب الليبرالي الفكرية والأيديولوجية.

---

[157] المصدر نفسه، ص 150.
[158] أنظر، ز. ليفين، المرجع السابق، ص 136.
[159] المرجع نفسه، ص 247.

والواقع أنه ليس على المرء أن يجهد كثيرا ليتبين النزوع الليبرالي لدى الأفغاني في مواقفه ذاتها. ولعل موقفه من مسألة الحكم بمبدأ ' الشورى ' يعطينا مثالا واضحا على ذلك. فالأفغاني كان من أشد المصلحين الإسلاميين تحمسا لنظام الحكم الديموقراطي والليبرالية الغربية في هذه المسألة، فهو رغم أنه لم يقدم نظرة أسلامية إصلاحية شاملة بهذا الشأن، إلا أنه لم يخف إعجابه بالديموقراطية الغربية قائلا: " انظروا إلى العالم الغربي ترونه على تقسيماته الحاضرة واستقلال عناصره بميزاتهم القومية، لما تساووا على الوجه النسبي بالفضيلة، وأهمها العلم بالواجبات سواء كانت لهم أو عليهم، ومعرفة وجوه المطالبة بها والمسارعة لأدائها، انتفى من بين ظهرانيهم أمد التفرد بالسلطة وسوق الأمة على السلطان."[160]

وإذا كان الأفغاني قد رأى أن الحكم الجمهوري لا يصلح للشرق اليوم ولا لأهله، فإنه قد وضع لحكم الشورى النيابي الدستوري من الشروط والضمانات ما يجعل تنفيذها؛ أي الشورى، وافيا بمتطلبات الحكم الديموقراطي الليبرالي الغربي. فهو القائل: " إذا أتاح الله رجلا قويا عادلا لمصر وللشرق يحكم بأهله. ذلك الرجل إما أن يكون موجودا، أو تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي، وتتوجه على هذا القسم وتعلن أن يبقى التاج على رأسه ما بقي محافظا أمينا على صونه الدستور، وأنه إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة إما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس - وهذا ما يحسن بالأمة فعله، إذا هي خشيت من أمرها وملوكها عدم الإخلاص بقوانينها أو عدم قابليتهم بقبول الشكل الدستوري قلبا وقالبا."[161]. ولا ينبغي أن نذهب إلى الاعتقاد أن الدعوة إلى ' الشورى ' كمفهوم استخدمه الأفغاني للدلالة على الحكومة الدستورية، تعني أن الأفغاني قد ساوى بين الشورى كتجربة راشدية وبين الدستورية والحكم النيابي، بل إن الشورى قد أخذت عنده معاني التجربة الغربية بكل معانيها؛ لأنها عنت عنده الخضوع للقوانين، والحكم النيابي والحرية المدنية والسياسية، واختيار الحاكم من قبل الشعب الخ.

---

(160) أنظر، **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، ص 155.

(161) المصدر نفسه.

والحكم نفسه يمكن سحبه على موقف الأفغاني من تمدن الغرب وحضـارته بشـكل عـام، فالأفغاني، رغم موقفه المعادي المعروف للغرب الإستعماري، لم يتنكر أبدا لقيمـة حضـارته ومدنيته؛ بل لقد اعتبر جوانب حضارته العلمية والتقنية سر قوته، ولقد عبر عن موقفـه هـذا بشكل صريح في رده المشهور على المستشرق الفرنسي ' أرنست رينان ' في محاضرته عن 'الإسلام والعلم '. فقال الأفغاني " وإذا صح أن الديانة الإسلامية تشكل عقبة أمام تطور العلـم، فهل يمكن الجزم بأن هذه العقبة لن تزول يوما ما؟...إن جميع الديانات لا تخلو من التعصـب ولكل منها طريقتها الخاصة في ذلك، فالديانة المسيحية أعني الجماعة التـي تتبـع أفكارهـا وتعاليمها الموحاة وتتشكل على صورتها خرجت من الطور الأول... وصارت حرة مسـتقلة تخطو بسرعة على طريق التقدم والعلوم في حين أن الجماعة الإسلامية لم تتخلص بعـد مـن وصاية الدين؛ ومع ذلك إذا تذكرنا أن الديانة المسيحية سبقت الديانة الإسلامية في العالم بقرون عدة، فإني لا انفك أرجو أن تنجح الجماعة المحمدية يوما في تحطيم قيودها والسير بعزم على طريق المدنية مقتفية خطى الجماعة الغربية."[162]. وهذا الطريق لن يتم في نظر الأفغـاني إلا بإصلاح الإسلام، تماما كما فعلت الحركة الدينية الإصلاحية ' اللوثرية 'بالمسيحية[163].

وبصرف النظر عن الملابسات التاريخية التي دفعت الأفغاني للرد على ' رينان ' بمثل هـذه اللهجة المتفائلة بمستقبل الإسلام والمسلمين الحضاري، فإننا نجد تفكيرا جديدا عند الأفغاني؛ من حيث هو مصلح ديني، أو على الأقل إلحاحا جديدا ، كما يقول حوراني: " فلم يعـد الإسـلام كدين معناه الآن بل بالأحرى الإسلام كمدنية، فهو يعتبر أن الغاية من أعمال الإنسان ليسـت خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها."[164]. إلا أن فكرة المدنيـة عند الأفغاني ليس فكرة دينية، إنما هي فكرة إنسانية مادية؛ أي،إن شئنا القول: فكرة ' لا دينية'. وإذا كان الأفغاني قد رأى أن فكرة المدنية التي استقى بذورها من الفكر الأوروبـي الحـديث ليست غريبة عن الإسلام والمسلمين؛ واعتبر صدر الإسلام نموذجا للمدنية الإسلامية، فإن هذا لا يعني أن الأفغاني كان يؤمن بإمكان استعادة نموذج إسلامي سالف، بل إن أهم ما كان يهدف

---

(162) قارن ذلك في، " رد جمال الدين الأفغاني على محاضرة رينان"، ترجمة، علي شلش. مجلة، **الأزمنة**، عدد 6، سبتمبر - أكتوبر 1987، ص 52 - 53.
(163) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 153.
(164) المرجع نفسه، ص 144.

إليه هو السعي إلى تكييف الإسلام مع روح المدنية الحديثة، أو بلغتنا المعاصرة مع ' الحداثـة الأوروبية '. وعلى الرغم من أنه اخضع التمدن الغربي للنقد والتقـويم مـن منظـور دينـي إسلامي[165]، لكن فكرة التمدن الغربي ظلت محط تفكيره، و " محك الحكـم علـى الأحـداث التاريخية الأخرى"[166].

صحيح لقد فسر الأفغاني ضعف المسلمين وتأخرهم بانقساماتهم وجهلهم بـدينهم الصـحيح، وافتقارهم إلى فضائل الأخلاق الإسلامية، على عكس ما كانوا عليه في أوج المنعة الإسلامية، إلا أن هذا التفسير لا يعدو كونه تفسيرا ذا بعد سياسي، أكثر منه تعبيرا عما كان يراه الأفغاني السبب الموضوعي لتأخر المسلمين. لقد أملت هذا التفسير على الأفغـاني شـروط مرحلتـه السياسية ـ شروط التوسع الاستعماري الأوروبي ـ ذلك أن الأفغاني، في الوقت الذي يرد فيه ضعف الأمة الإسلامية إلى انقسامات المسلمين وجهلهم بدينهم الصحيح، كان، بذات الوقـت، يعزو تقدم الغرب الاستعماري وتفوقه إلى اكتسابه ثمار العلم والمعرفة والديموقراطية، ويعقـد الأمل في النهوض بالشرق إلى ما يمكن أن يقطفه المسلمون من ثمار هذا العلم وهذه المعرفـة والديموقراطية.

ولا نعتقد أننا سننصف الأفغاني إذا أهملنا أثره في اليقظة الفكرية في مصر، وبشكل خـاص في فكر محمد عبده رجل إصلاح الأزهر وتحديثه، ومنور الجيل الكبير.

انطلق محمد عبده (1849 ـ 1905) في خطابه الإصلاحي التجديدي من منطلق الإيمـان بضرورة تكييف الفكر الإسلامي مع قضايا العصر، وما طرحته من مستجدات علمية ومعرفية وسياسية أمام المسلم المعاصر. وكان مفتاح نظرته في ذلك هو العودة إلى النص الديني. وكأي مصلح ديني مجدد قام محمد عبده برصد مشكلات عصره من منظور نقدي للإسلام السـائد، سواء في صورته الرسمية ـ إسلام المؤسسات الرسمية، مؤسسة الأزهر بشكل خـاص ـ أو في صورته الشعبية المتخلفة الجامدة. وعلى الرغم من انه من الصعب وضع خط فاصل، في

---

(165) قارن ذلك في ، **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، ص 138 وما بعدها.
(166) راجع، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 153.

مشروعه الإصلاحي، بين ما يمكن أن نسميه نقد الإسلام الرسمي والإسلام الشعبي السـائدين، فإننا نستطيع أن نتبين جانبين متكاملين في نشاطه الإصلاحي؛ جانب " نقـدي " هـادف إلـى تطهير الإسلام مما ألحق به من بدع وخرافات وتأويلات لا عقلانية، وجانب " بنائي " هـادف إلى تفسير وتأويل حديثين للإسلام(167)؛ مرتكزا في ذلك إلى مبدأ التمييز بين ما هـو عنصـر جوهري " ثابت " في الإسلام و ماهو عرضي " غير ثابت " يمكن تأويله وتغييره بلا حرج.

وكل ذلك يرتكز عند محمد عبده إلى إيمان عميق بأن الإسلام لا يمكن أن يتخطى الانحطاط إلا بتحكيم العقل، وبالتحرر من السلفية والتقليد؛ فالإسلام دين العقل، والقـرآن أمـر بـالنظر واستعمال العقل، ونهانا عن التقليد " ونبه على أن السبق في الزمان لـيس آيـة مـن آيـات العرفان"(168). ومن هذا المنطلق اقترح محمد عبده أن يتم تفسير القرآن على ضـوء العقـل؛ مؤكدا ضرورة تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض(169). وهذا الموقف التجديدي هو ما قاده إلى تأويلات جديدة لمجموعة من الآيات القرآنية، وذلك في محاولة منه لإضفاء الطابع العقلاني على مضمونها، كما رفض، من التأويل نفسه، جزءا كبيرا من الموروث الإسـلامي القائم على المعجزة، ونفي السببية في الأحداث الاجتماعية والطبيعية(170).

والحقيقة أن محمد عبده لم يكن أول من أولى العقل ـ من موقع ديني ـ مثل هذه الأهميـة، فقد كان للمعتزلة باع طويل في هذا الخصوص. والجدير بالذكر أن محمد عبده قد مثل امتدادا معاصرا لمواقف المعتزلة العقلانية في تأويل النصوص الدينية. إلا أن أهمية مواقـف محمـد عبده تكمن في كونها جاءت في شروط تاريخية وحضارية إنسانية مختلفة، مما أضفت عليهـا وظيفة جديدة، متناسبة ولا شك مع اللحظة المعاصرة؛ متجاوزا بذلك مواقف المعتزلة.

---

(167) بتصرف، قارن، Ali merad, **Le Réformisme musulman**. Dans Chrétien. 1967.p77-78

(168) أنظر، محمد عبده، **رسالة التوحيد**، موفم للنشر ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1989، ص 124.

(169) أنظر، محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، دون تاريخ، الجزء الثالث، ص 282.

(170) قارن، طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، مرجع مذكور، ص 332.

وقد لخص لنا المستشرق الإنجليزي " هاملتون جيب " الدعوة التي نهض بها محمد عبده في عصرنا الحديث، فيما يلي: أولا، تطهير الدين الإسلامي مما أفسده من منكرات وبدع؛ ثانيـا، إصلاح التعليم الإسلامي؛ ثالثا، تنسيق مبادئ العقيدة الإسلامية في ضوء الفكر الحـديث[171]. وإذا كان الأمران الأولان مفهومين بذاتهما، فإن الأمر الثالث قد أفصح عنه محمد عبـده فـي موقفه من المدنية الحديثة؛ حيث ذهب إلى أن الإسلام لا يعيق التقدم ولا يتنـافى مـع العلـم والمدنية الحديثة، إذا ما فهم الإسلام فهما عقليا، بل إنه يؤكد أن الإسلام لم يكن أبـدا مناقضـا للعلم والمدنية؛ وإذا كنا نرى اليوم جمود العلم، وانحطاط التمدن في البلاد الإسلامية، فإن هـذا لا يعود إلى طبيعة المعتقد الإسلامي، وإنما إلى تخلي المسلمين عن مبادئ الإسلام الصحيحة، بل " الحق أقول ـ والحس يؤيدني ـ ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل."[172].

ويعمد محمد عبده إلى إزالة التعارض بين الإسلام والعلم بالتدليل والتنويه بالدور الذي قـام به الإسلام في تطوير العلم والحضارة الإنسانية عموما. فالعلم، كما يقول محمد عبـده، لـيس وليد أوروبا المسيحية ولا الابن الشرعي للمسيحية، بل الإسلام كان سابقا للدعوة للأخذ بأسباب العلم ومطور العلم في آن معا؛ فالعلم إنما ازدهـر فـي الحضـارة العربيـة فـي أحضـان الإسلام[173]، أما الآن فقد تحول إلى عامل قوة وتقدم في الغـرب بعـد أن اقتـبس المدنيـة الإسلامية وخبا " غلو رؤساء الدين في استعمال سلطانهم واشتدادهم في استعباد العقـل"[174]. وإذا كان الأمر كذلك فإن أصول الإسلام لا يمكن أن تكون متعارضة مع العلم وروح المدنيـة الحديثة.

وكما سارع محمد عبده إلى الدعوة بالأخذ بأسباب العلم، من حيث هو عامل تقدم أساسي في تجاوز الركود الذي طال الشرق، وافترضه أصلا من أصول الـدين، تـدعو إليـه الشـريعة

---

(171) راجع، هاملتون جيب، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، دار مكتبة الحياة ـ بيروت، دون تاريخ، ص 71.
(172) أنظر، محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، المعطيات السابقة، ص 343.
(173) بتصرف، المصدر نفسه.
(174) المصدر نفسه، ص 363.

الإسلامية الحقة. ، كذلك خف لمواجهة مسألة الحكم، التي شكل الغرب تحـديا قويـا للشـرق الإسلامي فيها؛ حيث شكل الغرب نموذج الدولة الديموقراطية بالنسبة إلى المثقـف الشـرقي عموما. وقد انطلق محمد عبده في تناوله مسألة الحكم من الإقرار أيضا بعدم تعارض الإسلام مع نظم الحكم الحديثة، إذ " ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينيـة بوجـه مـن الوجوه"[175]. وإنكار وجود سلطة دينية في الإسلام يعني، أساسا، إضفاء الطابع المدني علـى السلطة السياسية في الإسلام؛ فالإسلام، كما يقول محمد عبده، لم " يدع لأحد بعد الله ورسـوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه"[176]، كما أن " الرسول عليه السلام كان مبلغـا ومذكرا لا مهيمنا ولا مسيطرا... ولم يجعل لأحد من أهله أن يحل ولا أن يربط فـي الأرض ولا في السماء."[177]

صحيح أن نفي السلطة الدينية في الإسلام لا يعني، في نظر محمد عبده، أن الإسلام خلو من أي مفهوم للسلطة في الإسلام؛ فالإسلام، في نظره، دين وشرع، وضع حدوا ورسم حقوقا[178]، ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكـم القاضـي بالحق وصون نظام الجماعة. لكن القوة لا يجوز أن تكون، كما يقر محمد عبده، فوضى مـن عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد هو السلطان أو الخليفة[179]. ولعل ذكر محمد عبده هنـا السلطان والخليفة في صيغة اختيارية يتضمن الإقرار، في ذهنه، بأن الحاكم يمكـن أن يكـون غير السلطان أو الخليفة، أي يمكن أن يكون ملكا أو رئيسا الخ. وبعبارة أخرى ليس المهم في نظر محمد عبده شكل نظام الحكم إنما طبيعة الحكم. وهي ، في نظره بالنسبة للمسلمين غيـر دينية.

فالسلطان أو الخليفة ليس ممثلا للإله في الأرض و " ليس بالمعصوم من الخطـأ ولا هـو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة"[180]، إنما هو إنسان أهم شرط فيه

---

(175) المصدر نفسه، ص 286.

(176) المصدر نفسه، ص 285.

(177) المصدر السابق، ص 285.

(178) المصدر نفسه، ص 281.

(179) المصدر نفسه.

(180) المصدر نفسه.

الاجتهاد، لكنه إذا انحرف عن النهج الذي أقامه هو وسائر طلاب الفهم وفارق الكتاب والسـنة وجب استبداله بغيره[181]. " فالأمة أو نائب الأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهـي التي تخلعه متى رأت ذلك في مصلحتها. فهو حاكم مدني من جميع الوجوه"[182]، ومن ثم " لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسـميه الإفـرنج ' تيوكراتيـك ' أي سلطان إلهي"[183].

الشريعة الإسلامية إذن وأحكامها هي القوانين الحقوقية والأخلاقية التي يجب أن تسير على هديها الأمة والأمة بدورها هي مصدر السلطة قبل كل شيء. وأن تكون الأمة مصدر السلطة أو من ينوب عنها هو الذي ينصب الخليفة أو السلطان فهذا يعني، في نهاية الأمـر، إقـرارا بصلاح ' النظام الدستوري ' في بلاد المسلمين، كما هو الحال في بلاد الإفرنج. ومع إقرارنـا بأن محمد عبده لم يفصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، كما هو الشأن في أوروبا، حيـث ظل الحاكم، في رأيه، أداة لتطبيق الشريعة؛ من حيث هي قوانين الأمة التي يجب أن تلتزم بها ويخضع لها أفرادها. نقول: مع إقرارنا بذلك فإننا إذا ما اعتبرنـا الشـريعة الإسـلامية هـي الشريعة الخاضعة للإصلاح وفق حاجات عصرنا، فإن ' الحاكم المدني ' لن يكون حكما دينيـا بالمعنى الدقيق للكلمة.

وربما قادتنا هذه المسألة بالذات إلى مسألة أخرى أهم وأعمق، ولكنها ذات صـلة مباشـرة بها، وقد تزكي النتيجة المشار إليها، ألا وهي مسألة الحرية. فبروح اعتزالية صـميمة يعلـن محمد عبده عن انحيازه لإرادة الإنسان، وحرية اختياره أفعاله[187] ومسؤوليته عنها؛ منوها بأن الإنسان هو خالق أفعاله، خيرا أو شرا، ومن ثم هو خالق سعادته في الدنيا. ولا يخفي علينا ما لهذا الانحياز إلى حرية الإنسان ومسؤوليته، من أهمية تاريخية علـى الصـعيد الاجتمـاعي والسياسي والإنساني والحضاري. فالتأكيد على حرية اختيار الإنسان أفعاله ومسؤوليته هو، في آخر التحليل، إقرار بمسؤولية الإنسان المسلم عن ركود واقعه التاريخي والحضاري وتـأخره

---

(181) المصدر نفسه.

(182) المصدر نفسه.

(183) المصدر نفسه، ص 287 - 288.

(187) المصدر السابق، ص 389 وما بعدها.

من جهة، ورفض من جهة أخرى لعقيدة الجبر التي كانت منطلق رجال الـدين والحكـم فـي تبرير تأخر واقع الإنسان المسلم التاريخي والحضاري[188]. وإقرار محمد عبده حريـة إرادة الإنسان وحرية اختيار أفعاله ومسؤوليته يلتقي، موضوعيا، مع فكرة حـق اختيـار الإنسـان حاكمه من جهة، ومع فكرة حق المبادرة الفردية، أس المذهب الليبرالي[189].

هذا من جهة مبادئ الإصلاح والتجديد الديني عند محمد عبده، أما من جهة موقفه العملـي، في تحديث العقول والذهنيات، فإن المشكلة الكبرى التي واجهها عمليا، هي التمـزق الفكـري الذي كان يعيشه الشباب المصري؛ حيث كانت غالبيته العظمى أسيرة الفكر الـديني التقليـدي الرافض للتجديد، ونخبة آخذة كلية بالفكر والثقافة الغربية ' العلمانية '. وكان الحل، في نظره، هو تحرير الفكر من قيد التقليد لمسايرة متطلبات العصر الحديث، والوقوف ضد مخاطر التبني الكلي للثقافة الغربية. وهذا هو معنى قول محمد عبده: إن صوتي " ارتفع بالدعوة إلى أمـرين عظيمين...تحرير الفكر من قيد التقليد.. وقد خالفت في الدعوى إليه رأي الفئتـين العظيمتـين اللتين يتركب منا جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم... وهناك أمر آخر كنت من دعاته... وذلك هو التمييز بين ما للحكومـة من حق الطاعة على الشعب. وما للشعب من حق العدالة على الحكومة...جهرنا بهذا القـول والاستبداد في عنفوانه والظلم قابض على هولجانه."[190]

ومن هذا الموقف النقدي التجديدي راح محمد عبده يدعو إلـى إحيـاء التـراث الإسـلامي العقلاني ' الأصيل'، دون أن يجد حرجا في الدعوة إلى تمثل جوانب التقـدم فـي الحضـارة الأوروبية الحديثة[191]. ولعل هذا ما جعل أحد النقاد العرب المعاصرين، المهتمـين بمسـألة الحداثة، يقول عن مشروع محمد عبده الإصلاحي: لقد " قدم عبده، في حدود زمانه، خطابـا

---

(188) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، راجع، فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مرجع مذكور، ص 201 - 202، وص 203.

(189) وفي هذا المعنى يقول عثمان أمين، " أول ما يلاحظ أن الفيلسوف المصري قد أقبل على تلك المسألة بروح جديدة لا تخلو من نفحات ' البراغماتيزم '، ذلك المذهب الفلسفي الذي يقدم العمل على النظر...". أنظر، عثمان أمين، **محمد عبده رائد الفكر المصري**، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، طبعة 1955، ص 91.

(190) أنظر، محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، الجزء الثاني، ص 318.

(191) بتصرف، راجع، طيب تيزيني، المرجع السابق، ص 334.

نظريا وسطا، يخفف من غلواء نخبة بهرها التقدم الأوروبي، ولا يستفز أكثرية مؤمنة أمية، [ولقد] وضع العروي خطاب الشيخ في خطاب يدعو إلى الحداثة، وهي كونية ولا تقبل بالتجزئة، متمثلا معارف وتجارب مختلفة."[192]، في عصره.

لكن هذه الحركة الإصلاحية التحديثية، زامنت في مرحلتها تلك خطابا حداثيا علمانيا كان قد تبلور تدريجيا، خاصة في بلاد الشام، إذ كان مطلب الحداثة المقترن بالعلمانية قد أذيع صراحة في الكتابات الفلسفية والسياسية التي ظهرت خلال تلك الفترة. وإذا كان هذا المطلب الحداثي العلماني قد تبلور عند المثقفين المسيحيين العرب، أكثر من أقرانهم المسلمين، فلأنه كان يحمل موقفا رافضا لهيمنة السلطة الدينية في الدولة العثمانية. فقد سعى فريق من المثقفين المسيحيين، على مدى نصف قرن من الزمن - أي منذ كتابات بطرس البستاني إلى كتابات شبلي شميل وفرح أنطون، مرورا بأديب اسحق واليازجي ونجيب عزوري الخ - إلى تأسيس تصور سياسي علماني تكون فيه الدولة غير دينية؛ فكان ذلك المسعى أول محاولة عربية صريحة لطرح الحل العلماني لأزمة الدولة العثمانية. وهكذا أدت، كما يقول ألبرت حوراني، " محاولة صياغة مبادئ المجتمع الإسلامي صياغة جديدة إلى فكرة مجتمع قومي علماني يكون الإسلام فيه مقبولا ومحترما، لا بل مساعدا على شد الروابط العاطفية بين المواطنين، دون أن يكون مصدرا لقواعد الشريعة والسياسة."[193]

وقد عبر عن هذا المطلب الأساسي للعلمانيين؛ وهو فصل الدين عن الدولة، وجعله من الأمور الشخصية بصيغتين؛ حسبما يذهب إلى ذلك عزيز العظمة. " فالدين عند المنورين المتدينين هو صلة المؤمن بربه. أما عند غير المتدينين فهو موضوع بحث اجتماعي وبهذا الاعتبار يتوقف الدين عن كونه موضوعا للنزاعات الاجتماعية."[194]. وتبعا لهذا الموقف العلماني انتشرت أفكار الثورة الفرنسية، الداعية إلى الحرية والإخاء والمساواة، ضمن إطار وطني قومي لدى المثقفين السوريين والمصريين بالمشرق العربي. وكان للتعليم والصحافة

---

[192] أنظر، فيصل دراج، " الحداثة العربية بين زمنين" ، مجلة، **الكرمل**، عدد 80، صيف 2004، ص 149.
[193] راجع، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 293.
[194] راجع، عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع مذكور، ص 174.

الدور الفعال في بلورة هذا الحقل المفاهيمي الحداثي العلماني، الذي امتد مع شـبلي الشـميل وفرح أنطون بشكل خاص؛ حيث رأيا أن الأمم تقوى بمقدار ما يفصـل فيهـا بـين الـديني والسياسي؛ مستشهدين دوما بحالة أوروبا التي لم تصبح قوية ومتمدنة، في نظرهما، فعـلا إلا عندما حطم الإصلاح الديني اللوثري ـ نسبة إلى مارتن لوثر ـ ، والثورة الفرنسـية لاحقـا سلطة الإكليروس على المجتمع[195] الأوروبي.

غير أننا لن نتوقف هنا عند تفاصيل هذا الخطاب الحداثي العلماني العربي، كمـا صـاغاه أبرز ممثليه، شبلي الشميل وفرح أنطون، وإنما سنكتفي بالإشارة العابرة إلـى أهـم مبـادئ خطابهما الفكرية (الفلسفية) والاجتماعية. وذلك لسببين منهجيين؛ أولاهما: أن خطاب شـبلي شميل وفرح أنطون العلماني، هو من الشمول وثراء المادة العلمية مـا يحـول دون إمكانيـة الإلمام به، وتناوله في جزء من فصل أطروحة جامعية، غاية هذا الفصل فيها منهجية وظيفية، كما سبق أن أشرنا؛ وثانيهما: أن هذا الخطاب تبتعد إشكاليته الرئيسة، فـي جوهرهـا، عـن إشكالية بحثنا وهي إشكالية ' الخصوصية والعالمية '؛ فخطاب شبلي شميل وفـرح أنطـون لا ينطلق من موقع الخصوصية الإسلامية، بقبولها أو برفضها؛ لتجعل منهما يواجهـان مسـألة عالمية الفكر الأوروبي وقضاياه. كما هو الحال مع الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، أو طه حسين، و عبد الله العروي، وزكي نجيب محمود، وغيرهم من المثقفين المسلمين، الذي واجهتهم هذه الإشكالية، منذ القرن التاسع عشر.

لهذين السببين أردنا أن نكتفي بالإشارة إلى أهم مبـادئ خطابهمـا الحـداثي العلمـاني، أو بالأحرى بعض أفكار خطابهما الحداثي، المتماشية مع سياق موضوع بحثنا، وذلك من منطلق منهجي محض، وهو محاولة تقديم صورة متكاملة لخطاب الحداثة العربية في مرحلة تاريخية هامة، هي بالنسبة لموضوع بحثنا، بمثابة المرحلة التأسيسية.

أنطلق شبلي الشميل (1850 ـ 1917) وفرح أنطون(1874 ـ 1922) فـي تسـويغ خطابهما الحداثي العلماني، من قناعة مؤداها " أن المدنية خيـر بحـد ذاتهـا، وأن ابتكارهـا

[195] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 301.

وصيانتها إنما هما محك العمل وقاعدة الخلقية، وأن العلم إنما هو أساس المدنية، وأن العلـوم الأوروبية قيمة عالمية، وأن بإمكان العقل العربي ومن واجبه تحصيلها."[196]. ولـذلك كانـت نظرية التطور الداروينية، حديثة النشأة في أوروبا، منطلق تفكير شبلي الشـميل، ومرجعيـة تصوره لتطور المجتمع العربي وتحديثه. وكما هو معروف فإن لهـذه النظريـة، البيولوجيـة الأصل، تأويلها الإجتماعي الذي صار مبدأ لفلسفة اجتماعية في أوروبـا نفسـها. وإذا كـان تخصص شبلي الشميل في دراسة الطب، حافزا ، بل عاملا ذاتيا، يكون قد شده - إضافة إلى العوامل الموضوعية الأخرى - إلى مبادئ هذه النظرية وفلسفتها، فإن هناك سببا ذاتيا آخـر، يكون قد ساعده على تبني هذه النظرية، وهو إطلاعه على فكر ابن خلدون الاجتماعي، الـذي وجد عنده، كما يقول، ما ينبئ بأنه تفطن إلى سنن التطور في مقدمته[197]. وليس ما يعنينا في هذا صحة هذا القول أو عدم صحته، إنما يعنينا القول: إن تعلق شبلي الشميل بنظرية التطـور لم تكن نتيجة تعلقه بدارون ذاته، وإنما لأنه وجد هذه النظرية خير أداة لإحداث النقلة النوعية، في الأذهان، من عالم الثبات إلى عالم التحول والتطور، ومن عالم التأويل والميتافيزيقا إلى دنيا الملاحظة والاختبار.

وليست هذه النقلة في الإدراك تقتضي، في نظر الشميل، تخصصا أو كثيـر معرفـة، بـل " يقدر كل إنسان أن يدركها [أي تطورية داروين] إذا نظر للأشياء كما تعرض له وتأملهـا بعين العقل"[198]. وهذه النظرة التبسيطية لمعنى التطور جعلت شبلي الشميل يؤمن بشمولية هذا المذهب، بعد أن تأكد لديه أن هذا المذهب انتصار للعلم، الذي هو مفتاح حل لغز الكون[199].

---

[196] المرجع نفسه، ص 295.

[197] ويذهب شبلي الشميل حتى إلى جعل ابن خلدون سابقا لعلماء التطور في أوروبا، حيث يقول: " ومن عجيب ما ذهب إليه [أي أبن خلدون] في هذا الباب، مما لو علماء طبائع الحيوان اليوم لأثبتوا لـه السبق على داروين ولامارك في مذهبهما بأحقاب متطاولة". نص مأخوذ عن، جيروم شاهين، " دراسة في التراث المسيحي العلماني (رواد العلمنة في عصر النهضة العربية)"، مجلة، **آفاق**، بيروت، عدد خاص، جوان 1978، ص 41.

[198] نص من ' فلسفة النشوء والارتقاء ' لشبلي الشميل. نقلا عن، مارون عبّود، **رواد النهضة الحديثة**، دار الثقافة - بيروت، طبعة 1966، ص 251.

[199] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 297.

وهي الشمولية - شمولية مذهب التطور - التي كان الشميل حريصا على تبيانها، لأن ذلك يدخل عنده في إطار إعادة تأويل الكون تأويلا علميا، يحل محل التأويل اللاهوتي. ولذلك لـم يخف اعتقاده بأن تقدم هذه النظرية، وتقدم العلوم الطبيعية عامة هو سبيل النهوض بالشرق، كما كان السبيل لإنهاض الغرب.[200]. غير أن للتطور عند شبل الشميل أوجها أخرى، لعل أهمها، فيما يخص موضوع بحثنا هذا، هو تطور المجتمع.

فقد اعتبر الشميل حكم التطور ساريا في الاجتماع الذي اقترن في نظره بالعمران، وسـعى إلى تشخيصه وبيان ملامحه؛ فأخضع الاجتماع لنواميس الطبيعة التي أصبحت في متناول العلم والاختبار، وبين أن ما تحقق بالمكتشفات العلمية ليس إلا ترسيخا لمبدأ الارتقاء نحو الأفضـل والأنجع. كما رأى أيضا أن الهدف الأسمى من وراء كل ذلك في الاجتماع إنمـا هـو الـدفع والنهضة من أجل تحقيق ما يسميه بالمصلحة الكبرى، التي هي في نهاية المطاف مصلحة كل واحد منا[201]. وهكذا يصبح التطور ترسيخا لمبد علمنة الاجتماع، لأنه صياغة تجريبية بديلة للواقع، واحتكام إلى العقل والتجربة المجسدة له. وقد رأى الشميل الأبعاد المادية للحياة عنـدما زار أوروبا، ولذلك اعتبر الإقتداء بها أنجع وسيلة للنهضة في الشرق، لأن المجتمع المنشـود بالنسبة إليه هو ذلك الذي ' يرتقي ' على مستوى السـلوك والـوعي والمعرفـة والاختـراع والصناعة، إذ بذلك كله يحقق المصلحة العامة التي ترضي الفرد والمجموعة.

ويعمد شبلي الشميل في توضيح مفهوم الارتقاء في المجتمع إلى قياس " الظاهرة الاجتماعية على الظاهرة الطبيعية في إطار مقارنة الماضي بالحاضر، من حيث تواصـل الحاجـة إلـى الإصلاح ونسبية هذه الحاجة، فيصل إلى الإقرار بان الحاجة إلى الارتقاء من مقومات الحيـاة

---

(200) راجع، رفعت السعيد، **ثلاثة لبنانيين في القاهرة**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1973، ص 39.
- وفي هذا المعنى يقول شبلي الشميل: " على أن هذه الرجة التي حصلت حينئذ هي المقصودة مني في ذلك الحين، للإيقاظ الأفكار من نومها العميق، والحركة مهما كانت، خير من السكون، ومن منا نحن الشرقيين اليوم ليس أولى بهزة تصل فينا إلى أعماقنا، وقد تقادم علينا السبات". نقلا عن، كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1982، ص 76 - 77.

(201) أنظر، شبلي الشميل، **آراء الدكتور شبلي الشميل**، مطبعة المعارف - القاهرة، طبعة 1908، الجزء الثاني، ص 5.

في الكون الطبيعي والحضاري ومن ثوابته"[202]. وفي هذا المعنى يقول شبلي الشميل: " والإصلاح المطلوب لا تزال الحاجة إليه ماسة اليوم كما كانت من قبل والفرق ليس إلا نسبيا فقط كما أن الحاجة إلى الارتقاء في العالم الطبيعي لم تتوقف بعد كذلك والحاجة إلى الارتقاء في العالم الاجتماعي أي العمران لم تنته أيضا."[203]. فنظام الاجتماع الذي اهتم به شبلي الشميل يخضع، في نظره، إلى تطور متصل لأن كل شيء في الطبيعة متحول، ويرى أن رفض هذه الحقيقة فساد للعمران. ولذلك ينبغي أن تخضع القيم والفضائل والشرائع لمبدأ التحول حتى ينال العمران حظه من النشوء والارتقاء للوصول إلى أعلى مدارج الفعل والحركة وفي هذا الخصوص يقول: " فيجب إذن ألا نصده [أي نظام الاجتماع] بما نفعله له من الشرائع والنظامات عن هذا التحول طبقا لحاجات أعضائه المتغيرين هم أنفسهم لئلا يوجب ذلك فيه اختلالا في التوازن يفضي به إلى غير المقصود منها بل يجب أن نجعل له في هذه الشرائع متسعا لشرعة هذا التحول إلى الأصلح لنقيه بذلك شر عواقب الإبطاء في هذا الارتقاء."[204].

وعن حتمية الارتقاء هذه ترتبت عند شبلي الشميل ضرورة هي " أن تتمايز أحوال البشر وأن تختلف من دور تاريخي إلى آخر وأن تتأثر بروح العصر السائدة وبموجة الفكر السائرة فيكون التجدد الذي يجانس بين اللحظة التاريخية وأنموذج المؤسسة الاجتماعية والسياسية المطلوبة والذي يلائم بين الظاهرة التاريخية في تحولها وتغيرها المستمرين والظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية المرتبطة بها زمنيا"[205]. وهذا التحول في أحوا البشر وارتقاء مجتمعهم هو ضرب من القطيعة بين العصور تمليها الضرورة والمنطق، إذ " لما كانت أحوال هذا العصر مثلا تختلف عن أحوال ما قبله أو ما بعده كان من العبث بالحقوق المقدسة إطلاق شريعة عصر على عصر آخر لا يمكن أن يكونا متفقين في أحوالهما طبيعيا وأدبيا وسياسيا. وأنه يستحيل قوام العدل في مشهد الوجود بشريعة ثابتة غير متغيرة على حكم تغير الزمان

---

[202] راجع، عبد المجيد البدوي، **مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي**، منشورات كلية الآداب ـ منوبة، تونس، الطبعة الأولى 1996، ص 168.
[203] أنظر، **آراء الدكتور شبلي الشميل**، الجزء الثاني، ص 148.
[204] المصدر نفسه، ص 14.
[205] راجع، عبد المجيد البدوي، المرجع السابق، ص 168 - 169.

وتغير كل شيء"[206]. بهذا المنطق ـ منطق التطور والارتقاء ـ تنبأ شبلي الشـميل بحتميـة تطور المجتمع العربي وتمدن أهله بمدنية العصر وقيمها الاجتماعيـة السياسـية والأخلاقيـة الحديثة.

وهو التنبؤ الذي نجده عند مفكر حداثي علماني آخر، معاصرا لشبلي الشميل، هـو فـرح أنطون. فهو مع أن اهتمامه بالمذهب الدارويني في التطور كان اهتماما عرضيا، على خـلاف اهتمام نظيره شبلي الشميل، إلا أن أفكاره قامت على الاعتقاد بمبدأ التحول الدائم للأشياء، ثـم إنه ما انفك ينادي بضرورة الإقلاع عن الإيمان بالثبات بدل التسليم بمبدأ التطور، ومـا انفـك يبشر بالعلم ويدعو إلى التشبث بما وصل إليه، ويدافع " عن الفكر الأوروبي ' المتقـدم ' فـي عصره"[207]. وقد كرس فرح أنطون تشبثه هذا بالعلم ودفاعه عن الفكر الأوروبي الحديث في مجلته **الجامعة** ، التي حذت حذو مجلتي **المقتطف** و **الهلال** في نشر مبادئ العلوم الحديثة وشرح نظرياتها. وقد زادته رحلته إلى أمريكا إيمانا بالمدنية الحديثة، علما ودولـة واجتماعـا وعمرانا[208]، فكان هدفه بعد عودته إطلاع أهل الشرق على خصائص هـذه المدنيـة حتـى يأخذوا بأسبابها، المتمثلة في العلم والمعرفة، وفصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية[209]. لذلك يجد المتتبع لأفكار فرح أنطون شدة تعلقه بالعلم والفلسفة إلى درجة التقديس، وقد ضـمن آراءه التمجيدية للعلم والمعرفة الفلسفية الحديثة في كتابه **ابن رشد وفلسفته**؛ مقـدما ابتهالـه لهما في خشوع وتقديس قائلا: " ليس لنا الآن أمل (بعد الله) إلا فيك أيهـا العلـم المقـدس والفلسفة المقدسة"[210].

---

(206) نقلا عن، المرجع نفسه، ص 169.

(207) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 303.

(208) قارن معنى ذلك في، فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1988، ص 251.

(209) وهذا الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية هو، عند فرح أنطون، الجذر الفلسفي أو الفكري لفصل الدين عن الدولة، كما تقدمه المدنية الغربية الحديثة، قارن معنى ذلك في ، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 306.

(210) أنظر، فرح أنطون، المصدر نفسه، ص 217.

وفي هذا الإطار التمجيدي للعلم والفلسفة، وإيمانه المبدأي بالعقل، يتنزل اهتمام فرح أنطـون بشخصية ابن رشد وفلسفته التي كانت بالنسبة إليه " عبارة عن مذهب مـادي قاعدتـه العلـم "[211]، ويتسنى لنا أيضا فهم إهداؤه كتابه حول هذه الفلسفة، إلى ' عقلاء الشرق '، الـذين لا رجاء، كما يقول، في إصلاح هذا الشرق إلا بهم، ولا بناء لهـذا الإصـلاح إلا علـيهم[212]، " وأساس هذا الإصلاح احترام حرية الفكر..احتراما مطلقا لتنجلي الحقـائق والمبـادئ شـيئا فشيئا. وهو أمر وإن كان من أوليات العلم والأدب إلا أن البشر لم يتعودوه بعد ولا يتعودونـه أبدا إذا لم يعضده عقلاؤهم."[213].

وما دامت فلسفة ابن رشد، في نظر فرح أنطون، من العوامل الحيوية والروافد الثرية التي منها استفاد الغرب؛ فخرج من القروسطية إلى المدنية، فإنه يرى أن لا سبيل إلى النهضة فـي الشرق إلا بسلك طريق العقل والعلم، اللذين انتبه إلى نفعهما ابن رشد، ونبه إليهمـا الغـرب بفلسفته. لذلك فلا سبيل إلى اليقظة إلا بالمعارف الحديثة وبإحياء ماكان مشرقا فـي التـراث لإنقاذ الشرق من كبوته. ذلك " إنه إذا كان مبلغ نهضة الأمم يقاس باهتمامها بالمعارف فجدير بنا أن نقول ..إن نهضة الشرق من كبوته لا تزال في طفولية مؤلمة. لأنه إلى الآن لم تتـألف فيه دائرة لترجمة نفائس الكتب الأوروبية فضلا عن إحياء الكتب العربية القديمة."[214]

إلا أن فرح أنطون رأى أن هذه الغاية، نهضة الشرق من كبوته، لا يمكنها أن تقوم إلا فـي ظل " دولة علمانية يشترك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة التامة"[215]. ذلـك أن نهضة أوروبا الحديثة قامت على هذا الأساس، أي أساس فصل السلطة المدنية عـن السـلطة الدينية، فلولا " فصل الأوروبيين بين السلطة الدينية والسلطة المدنية بإثارة ملوكهم حروبا كثيرة على السلطة البابوية وانتهاء الأمر بتجريد الأحبار الغربيين من كل سلطة زمنية لمـا رسـخ التمدن في أوروبا هذا الرسوخ الذي نراه الآن فيها."[216]. ويعدد فرح أنطـون دواعـي هـذا

---

(211) المصدر نفسه، ص 93.
(212) بتصرف، المصدر نفسه، ص 41.
(213) المصدر نفسه، ص 43.
(214) أنظر، المصدر نفس، ص 133.
(215) قارن ذلك في، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 305.
(216) أنظر، فرح أنطون، المصدر نفسه، ص 249.

الفصل بين السلطتين في بنود خمسة، ضرورية في نظره، بدونها تنتفي المدنية؛ حيث قـال: " لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية"[217]. بهذا الفصل أختزل فرح أنطون شروط زوال هذه اللاءات المعطلة لتمدن الشرق وحداثته.

أخيرا لا بد من ملاحظ منهجية وهي أننا حاولنا رصد أفكار الحداثة العربية، فـي القـرن التاسع عشر، وحددنا مصادرها دون التطرق إلى حاملها الاجتماعي، كما فعلنا فـي قراءتنـا لأفكار الحداثة الأوروبية. ولإيضاح هذه المسألة المنهجية نقول: إن ذلك يعـود للخصوصـية التاريخية التي دخل بها العرب زمن الحداثة. فدخول العرب زمن الحداثـة (القـرن التاسـع عشر) لم يوازه انخراط فعلي في إنجازها وصياغة مشروعها؛ إذ لم يسـهموا فيهـا بإضـافة خاصة. بل دخلوها تمثلا واستيعابا، خصوصا في غياب فئة مثقفة واسعة تلعب دور الوسـيط الاجتماعي المعبر عن تطلعات طبقة اجتماعية ناهضة، كما هو شأن الطبقة البورجوازية فـي أوروبا إبان نهضتها. فمثقفو ' النهضة العربية الحديثة ' لم يعبروا عن طبقة برجوازية عربيـة ناهضة، ولم يكونوا هم أبناء طبقات اجتماعية بالمعنى الاجتماعي المعروف. بل كـانوا أبنـاء فئات اجتماعية تقليدية ضعيفة، وفي أحسن الحالات أبنـاء مـلاك أراضـي أو أبنـاء تجـار كمبرادوريين، ذوي صلات مع التجار الأوروبيين. لذلك قلما عبرت كتابات هؤلاء عن مطالب تغيير اجتماعي ثورية شاملة. فالكتابات العربية في تلك الفترة، حاملة أفكار الحداثة، كانت غير قادرة على توظيف ' المطالب الاجتماعية ' في صراع اجتماعي طبقي يستثمر لفائدة الحداثـة؛ إذ لم يكن ممكننا، آنذاك، أن يتم تحديث المجتمع العربي دون أن يقحم في صـراع اجتمـاعي عنيف. فقيم الحداثة وأفكارها، لم تكن ذات يوم محايدة ولا بريئة، بل كانت - على الأقل فـي منشئها الأصلي أوربا - ناطقة باسم طبقات اجتماعية ناهضة التفـت حـول طبقـة الفئـات البورجوازية الليبرالية. وإذا كانت أفكار الحداثة قد استطاعت، بعد قـرنين مـن الـزمن، أن تضمن لقيمها ' كونية وعالمية ' فإن منشأها كان طبقيا عنيفا. فالفئات الحاملة لمشروع الحداثة (البورجوازية منها أساسا) كانت تدافع في كفاف عن قيمها ومبادئهـا ضـد فئـات أخـرى

[217] المصدر نفسه، ص 260.

(الطبقة الإقطاعية منها بالأساس)، كانت لا ترى في أفكار الحداثة إلا نقيضها الموضـوعي التاريخي.

أما كيف، والحال هذه، شاعت أفكار الحداثة وقيمها في أوساط المثقفين، في البلاد العربـة، دون وجود طبقة أو فئات اجتماعية عربيـة ناهضـة، أي دون وجـود حاملهـا الاجتمـاعي الموضوعي؟ فإن ذلك يعود إلى كون أفكار الحداثة وقيمها، قد تحولت، في أوروبا نفسها، إلى مشرع مجتمعي بعد أن كانت قد انطلقت كمشـروع طبقـي، غذتـه تنظيـرات التنـويريين الأوروبيين. بعبارة أخرى إن أفكار الحداثة ذاتها، (أفكار الطبقة البورجوازية) قد تحولت إلى أفكار المجتمع ككل. وهذه المسألة يشير إليها الماركسيون أنفسهم، بما يسمونه بالبعد الإنسـاني والكوني لقيم الفكر الليبرالي والثقافة البورجوازية، التي هي أصـلا قـيم الحداثـة الفكريـة وثقافتها[218]. فلا غرابة إذن أن يجد المثقف العربي في القرن التاسع عشر، علـى اخـتلاف انتماءاته الاجتماعية، ما يشده إلى هذه الأفكار الحداثية وقيمها الليبرالية التحررية. ولا غرابـة أيضا أن نجد خطاب الحداثة العربية، منذ نشأته، خطابا ثقافيا تنويريا بالأساس، لا يعبر داخله عن انتماء اجتماعي طبقي (إشكالية اجتماعية) بقدر ما يعبر عن إشكاليات ثقافية حضـارية هي إشكالية الأنا والآخر، أو إشكالية الأصالة والحداثة و ' الخصوصية والعالمية ' الخ. لـذلك لم يكن الخلاف بين مفكر نهضوي وآخر مرده إلى المواقع الطبقية التي يتحصـن فيهـا كـل منهما، على غرار مثقفي الحداثة الأوروبية، بل كان مرده إلى تباين نظري داخلي حول جملة من القضايا والأولويات الإصلاحية: السياسية والتربوية الخ. محكوم في معظمه باجتهاد داخل النص الديني.

وليس يعني هذا أن هذا الخطاب نشأ خطابا محايدا أو بريئا خاليا مـن أي بعـد اجتمـاعي طبقي، وإنما نريد القول أن إشكاليته الأساس كانت ثقافية حضارية أكثر منها اجتماعية طبقية.

---

(218) تجدر الإشارة إلى أن هذه المسألة قد تناولها عبد الله العروي بإسهاب ودقة مشهودة، في كتابه **العرب والفكر التاريخي**. لمزيد من التفصيل يراجع هذا الكتاب، خاصة الفصل السادس منه الموسوم بـ " الماركسية ومثقف العالم الثالث".

وهذا أمر مفهوم بذاته، فقد نشأ هذا الخطاب في ظل تحول ثقافي وحضاري عالمي قاهر[219]، سمته الأولى إرادة الهيمنة الثقافية والكونية الحضارية.

هذه الكونية التي سيتخلل الموقف منها، تسويغا أو تحفظا، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، على اختلاف أطيافه الفكرية التنويرية، ابتداء من خطاب الأديب والمفكـر العربي طه حسين، الذي سيكون خطابه في هذا الموضوع محور الفصل الموالي.

---

[219] قارن هذا المعنى في، عبد الله العري، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة ـ بيروت الطبعة الثالثة 1980، ص 80.

الباب الثاني

- ***الفصل الرابع:***

من نقد ثنائية العقل الشرقي والعقل الغربي إلى العالمية.

- العقلانية والنقد التاريخي مدخل الحداثة عند طه حسين -

- ***الفصل الخامس:***

الفكر التاريخي والحداثة في فكر عبد الله العروي.

- وحدة العقل والتاريخ الإنسانيين أساس تدارك التأخر التاريخي -

- ***الفصل*** **السادس:**

الحداثة بين كونية العقل الإنساني والخصوصية الثقافية.

- ثنائية العقل والوجدان في فكر زكي نجيب محمود -

خاتمة

من نقد ثنائية العقل الشرقي والعقل الغربي إلى العالمية

- العقلانية والنقد التاريخي مدخل الحداثة عند طه حسين -

بعث الإحساس بالتأخر، الذي عززه الحضور الاستعماري المباشر في البلاد العربية، شعورا حادا بالدونية والقصور الحضاري أمام الغرب؛ وخلق هذا الشعور، في أوساط معظم نخبها الطامحة إلى الحداثة، اعتقادا بالقدرة على النهوض الحضاري الذاتي، عبر عنه بأفكار شتى، في فترة مابين الحربين العالميتين، كان معظمها محكوما بمنطق تعويضي.

وهكذا ظهرت فكرة الوحدة القومية، المبنية على وحدة اللغة والدين والتاريخ، أي وحدة الماضي، تعويضا عن الإحساس بالتشتت والضعف الواقعي في الحاضر، ودافعا معنويا، زادته الوحدة القومية التي حققها الألمان والإيطاليون في الحاضر، شرعية ومصداقية عند منظري فكرة الوحدة العربية؛ كما قويت فكرة إحياء التراث العربي، والتعريف بإنجازات العرب العلمية والحضارية، والتذكير بدورهم في تاريخ الحضارة الإنسانية، و اتخذ كل ذلك حافزا معنويا للتخفيف من وطأة الشعور بالدونية الحضارية، أمام تفوق الغرب الحضاري الواقعي.

غير أن الفكرة التي عوض بها، بصورة تجريدية، عن الشعور بالدونية الحضارية هي فكرة **الشرق وخصائصه**، أي القول بأن للشرق والإنسان الشرقي خصائص **ثابتة** تميزه عن الغرب والإنسان الغربي، و هي الفكرة التي كان الفكر الإستشراقي يروج لها منذ مدة

طويلة[1]؛ ووجدت هذه الفكرة صدى معكوسا لدى مفكرين وأدباء عرب[1]، راحوا ينوهـون بخصائص الشرق الحضارية الممتدة في الزمان؛ خصائص تصور الإنسان الشرقي للـزمن والتاريخ والأشياء وتفاعله معها، وتميز رؤيته الوجودية للحياة والإنسان، وأولوية الروحـي على المادي عنده الخ؛ مهونين بذلك من تفوق الغرب الواقعي المادي على الشـرق بتفـوق الشرق الروحي عليه[2]. وهي التصورات التي كثيرا ما عبر عنها فكريا آنذاك بخصـائص **العقل الشرقي والعقل الغربي**، والمفاضلة القيمية بينهما.

وفي ظل هذا الشرط التاريخي، المميز بالتفوق الحضاري الغربي، المجسد واقعيـا فـي حضوره الاستعماري؛ و في ظل هذا المناخ الفكري والسياسي الطموح للنهـوض بالشـرق وتحديثه، ولاستعادة وحدة العرب، وبعث دورهم التاريخي وخصوصيتهم الحضارية، ظهرت كتابات طه حسين بشكل عام، وكتابه الهام **مستقبل الثقافة في مصر** [4] بشكل خاص؛ الذي تضمن خطابا حداثيا مؤسسا على مفهوم جديد للشرق والغرب، وفكرة جديدة لمعنى العقـل الشرقي والعقل الغربي؛ فكرة، إن لم نقل عنها فكرة مناقضة، نقول فكرة **نقدية** لثنائية العقـل الشرقي والعقل الغربي التي كانت سائدة في الأذهان.

---

[1] أي منذ أطروحة أرنست رينان. لمزيد من التوضيح حول هذا الموضوع، أنظر، إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة. كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية 1984، ص 167 - 168. راجع أيضا، ألبرت حوراني، **الإسلام في الفكر الأوروبي**، الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الأولى 1994، ص من ص 37 حتى ص 41.

[1] يقول الطاهر لبيب في هذا الخصوص: " إن الآخر الغربي يمد يد العربي أو المسلم بوسائل تعريفه له ومقاومته له. وهو بشكل عام، يمده بمراجع الفكر النقدي حالما يكون نقديا. لذلك فرغم كل الرفض المتواصل للرؤية الاستشراقية، فإن تأثيرها يجعل (الشرق الحديث يشارك في مشرقة ذاته)، هذا الوضع لم يتبلور بديل معرفي له حتى الآن". راجع، الطاهر لبيب، " الآخر في الثقافة العربية " ضمن كتاب، **صورة الآخر ـ العربي ناظرا ومنظورا إليه**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1999، ص 196.

[2] يقدم أنطون مقدسي صورة مفصلة عن هذه المسألة؛ راصدا تجلي فكرة ثنائية الشرق والغرب في الأعمال الأدبية والنقدية والفكرية التحليلية العربية، من الثلاثينيات إلى أوائل السبعينيات، مضيفا إليها حضور موضوع ثنائية الشرق والغرب في أعمال كل من ميخائيل نعيمة وجبران خليل جبران وأحمد أمين الخ. أنظر، أنطون مقدسي، الصورة العربية للحضارة الغربية، مجلة، **الآداب** ـ بيروت، عدد 5/4، السنة 31، أفريل ـ ماي 1983، ص 27 - 28.

[4] ظهر هذا الكتاب سنة 1938. وهو أهم مؤلف له في التفكير الاجتماعي، كما يقول ألبرت حوراني، ونكاد نقول مؤلفه الأوحد في التفكير النظامي. أنظر، ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع مذكور، ص 390.

إن هذا الشرط التاريخي الذي رافق كتابات طه حسين، وحدد علاقة التفاعل التاريخي والنقدي معه، هو ما ينبغي استحضاره، ولو بصورة غير مباشرة، عند تناولنا أفكار طه حسين الفلسفية والاجتماعية والسياسية.

غير أن هذا التناول سيتخذ منطلقه من مفهوم عام هو مفهوم الحداثة، على اعتبار أنه، أي مفهوم الحداثة، موضوع رسالتنا بشكل عام، وعلى اعتبار أنه العنصر الأساسي في فكر طه حسين بوجه خاص؛ على أننا سنربط ذلك بعنصر أساسي آخر محدد لمفهوم الحداثة في فكر طه حسين، وهو مفهومه للعقل الشرقي والعقل الغربي. فقد أجمع معظم النقاد والمهتمين بفكر طه حسين، الفلسفي والسياسي، أن أطروحته الحداثية مبنية على إعادة تحديد لمفهوم الشرق والغرب، وعلى فكرة انتماء مصر والعقل المصري، والشرق والعقل الشرقي القريب، تاريخيا، إلى العقل الأوروبي[5]؛ بكل ما يستدعيه التسليم بهذه الفكرة من دعوة ضمنية لتمثل الحداثة الغربية في جميع أبعادها. فما هي مكونات هذه الدعوة الحداثية ومسوغاتها النظرية؟ وما هي أوجه النقد الممكنة لها؟

الأساس المنهجي والنظري لمفهوم لحداثة عند طه حسين.

إلا أننا رأينا أنه لا بد لنا، قبل بداية عرضنا لأطروحة طه حسين الحداثية، من التذكير بثلاث ملاحظات منهجية، نرى أن الإشارة إليها ضرورية عند تناول مسألة الحداثة في فكره؛ الملاحظة الأولى وهي: إن طه حسين لم يصغ أطروحته الحداثية صياغة منتظمة في كتاب محدد أو كتابين - وإن كانت أهم أفكاره في هذا الموضوع، كما يشير معظم النقاد

---

[5] أنظر، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، طبعة 1938، ص 25 - 26.

والمهتمين، قد أفصح عنها في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**[6] ـ ، كما أنه لم يستخدم لفظ الحداثة للتعبير عن أطروحته[7] ـ شأنه في ذلك شأن كل معاصريه، وشأن المفكرين العرب المعاصرين الذين سنتناول أطروحاتهم في رسالتنا هذه ـ إلا أن عـدم اسـتعماله مصـطلح الحداثة للتدليل على مقصوده، لا يقلل من حداثة فكره ولا ينفي صفة الحداثة عن دعوته. ذلك أن غياب لفظ الحداثة في كتاباته، وفي كتابات غيره من المفكرين العـرب المعاصـرين، لا يعني غيابها كمعنى ومنظور في فكرهم، لأن دعوته، ودعوتهم، دعـوة عقلانيـة تنويريـة تحررية، في جوهرها، شأنها في ذلك شأن " كل الدعوات التنويرية التحررية الكبرى، تعلـن عن حداثتها في مضامين أفكارها، دون الاهتمام باستعمال الكلمة "[8].

أما الملاحظة المنهجية الثانية فهي: إن جدة دعوة طه حسين الحداثية ليست فيما تضـمنته من مفاهيم تنويرية **كالعقلانية، والتقدم، والعلمانيـة، والديموقراطيـة، والحريـة والإرادة الإنسانية** إلى غير ذلك من مفاهيم عصر التنوير والحداثة الأوروبيين؛ فهذه المفاهيم ليس هو أول من نادى بها ودعا إلى تمثلها في الثقافة والفكر العربيين؛ ذلك أن الـدعوة إلـى هـذه المفاهيم تعود، كما هو معروف، إلى فترة سابقة على دعوته؛ إلى عهد فرح أنطون، وشـبلي الشميل، وغيرهما، كما رأينا في الفصل السابق؛ بل هناك من يعود بالدعوة إلى بعض هـذه المفاهيم إلى عهد رفاعة الطهطاوي[9] وخير الدين التونسي؛ إنما تكمن جدة دعوته الحداثيـة، كما سنرى، في **شمولية** الطرح والتصور، و**عقلانية** التحليل و**تاريخيته**. ونعنـي بشـمولية الطرح وعقلانية التحليل استناده إلى الربط السببي العقلي في تفسير الظـواهر الاجتماعيـة

---

[6] في هذا الخصوص يذهب جاك بيرك إلى التذكير بأن برنامج طه حسين العبقري، على حد قوله، قد تضمنه كتابه مستقبل الثقافة في مصر، راجع ذلك في ، جاك بيرك،" نحن وطه حسين "، مجلة، **المعرفة**، دمشق، عدد 172، جوان 1976، ص 52.

[7] نشير هنا إلى أن المصطلح المتداول عند طه حسين، في هذا الخصوص، هو مصطلح"الحضارة "؛ والذي غالبا ما يوظفه في عبارة " الحضارة الأوروبية ".

[8] راجع بخصوص هذه المسألة، فيصل دراج، " ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة "، مجلة، **الكرمل**، عدد 51، ربيع 1997، ص 64.

و بالمناسبة نشير إلى أن فلاسفة عصر التنوير أنفسهم، قلما استعملوا كلمة حداثة للتعبير عن أفكارهم التنويرية التحررية، التي شكلت، تاريخيا، مضمون ومفهوم الحداثة، في معناه الفلسفي على الأقل.

[9] أنظر، على سبيل المثال، لويس عوض، " مستقبل الثقافة في مصر " ، مجلة، **المعرفة**، دمشق، عدد 172، جوان 1976، ص 22 -23.

والتاريخية والفكرية والسياسية والحضارية، وربط تفاعلاتها السببية فيما بينها بشكل عام[10]؛ مما يبعده عن أي تفسير جزئي أو ميتافيزيقي لا عقلاني لها. ونعني بتاريخية التحليل نظره إلى الظواهر الاجتماعية والإنسانية المختلفة في " نسق تاريخي يوحدها وينتظمها ويضفي عليها طابع التغير والتطور أو التدهور والانتكاس"[11]؛ أي فهمها في إطار كلها التاريخي، من حيث هي ظواهر وقعت في زمان ومكان محددين.

وأما الملاحظة المنهجية الثالثة والأخيرة فنشير بها إلى أن طه حسين لم يقدم أطروحته الحداثية، في صيغة تحليل نظري مجرد أو معالجة فلسفية مستقلة، شأنه في ذلك أيضا شأن الكثير من المفكرين العرب المعاصرين، بل في صيغة **مشروع فكري تنويري** متكامل، يروم تحديث العقول وعقلنة مؤسسات الدولة والمجتمع[12]؛ مستندا في ذلك إلى مفاهيم عصر التنوير الأوروبي العقلانية ونتائجها الحضارية في أوروبا. وبعبارة أخرى نقول: لقد قدم طه حسين مشروعا حداثيا، انطلاقا من رؤية فلسفية تنويرية عقلانية، معبر عنها بلغة خطاب فلسفي غير متخصص.

لنعد إذن إلى المنطلق النظري والمنهجي لأطروحة طه حسين الحداثية. فقد عرف طه حسين، في عالم الأدب والفكر والسياسة والتاريخ، بموقفه النقدي المؤسس على منهج الشك الديكارتي، وبجهره بالدعوة إلى تمثل حضارة أوروبا الحديثة وعقلانيتها. وبموقفه **النقدي** تجسدت **حداثة تفكيره**؛ حيث أبى الانطلاق من مسلمات القدماء العقلية والتاريخية الموروثة، وتعيير ماضينا الفكري والسياسي والأدبي والديني والحضاري عموما بمعاييرهم العقلية والتاريخية؛ معلنا ضرورة إخضاع مسلماتنا الموروثة لمعايير **النقد التاريخي** الحديث ومتطلبات البحث العلمي **العقلانية**، بعيدا عن العواطف والأهواء والقداسات. وقد عبر عن هذه الضرورة بالعبارات الآتية " أريد أن أقول إني سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك

---

(10) بهذه الصيغة يصف محمود أمين العالم عقلانية طه حسين المنهجية. لمزيد من التفصيل أنظر، محمود أمين العالم، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة، الطبعة الأولى 1989، ص 131.
(11) المرجع نفسه، ص 131.
(12) بتصرف، راجع، محمد برادة، " مفهوم الحداثة عند طه حسين" ضمن كتاب، **دراسات مغربية**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1987، ص 219.

المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة. أريد أن اصطنع... هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ' ديكارت ' للبحث عن حقائق الأشياء في أول هـذا العصـر. والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شـيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما، والنـاس يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، قد كـان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرا، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا...وأنـه هـو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث"[13]

وهذا الاعتبار النظري - المنهجي **النقدي العقلاني**، هو ما دفع طه حسين إلى الدعوة إلى تعميم تطبيقه في مجال الأدب؛ مبرزا مزاياه في هذا الخصوص بالقول: " لنجتهـد فـي أن ندرس الأدب العربي، غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي، ولا وجلين حيث ينتهي بنا هذا البحث إلى ما تأباه القومية أو تنفر منه الأهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية. فإن نحن حررنا أنفسنا إلى هذا الحد فليس من شك في أننا سنصل ببحثنا العلمي إلى نتائج لم يصل إلى مثلها القدماء"[14].

ولكن طه حسين لم يجد منافع هذا المنهج محصورة في قدرته على تحرير العقل والإنسان من سلطة القدماء في ميدان البحث العلمي والأدبي فقط ، بل رأى هذه القدرة تمتد إلى تحرير الإنسان من سلطة القديم في مجالات الحياة كلها؛ حيث وجد " أن منهج (ديكارت) هذا ليس خصبا في العلم والفلسفة والأدب فحسب، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الاجتماعيـة أيضا.[ووجد] أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتما على الذين يدرسـون العلـم ويكتبـون فيـه وحدهم، بل هو حتم على الذين يقرءون أيضا" [15]، لأنه كفيل بتحريرهم، هم أيضـا، مـن أخطاء القدماء، وكفيل بأن يجعلهم يميزون بين عقولهم وقلوبهم في تعـاملهم مـع الماضـي وموروثاته.

---

[13] أنظر، طه حسين، **في الأدب الجاهليّ**، دار المعارف ـ مصر، الطبعة الثانية عشرة 1977، ص 66 ـ 67.
[14] المصدر نفسه، ص 69.
[15] المصدر نفسه، ص 69 ـ 70.

صحيح أنه من غير المفيد اختزال منهج تفكير طه حسين في العقلانية الديكارتية ومنهجها والمبالغة في المماهاة بينهما. ذلك أن من العقبات التي تعترض طريق الفهم في الفلسفة، بل في أي ميدان آخر، كما يقول برتراند رسل، تصنيف المفكرين بطريقة عمياء مفرطة في الجمود، وفقا لأوصاف ثابتة نطلقها عليهم[16]، فعقلانية طه حسين وروحها النقدية لا يمكن فصلها عن التطور التاريخي للمجتمع المصري والعربي عامة، والتطور المعرفي فيه خاصة. وطه حسين لم يأخذ بالعقلانية الديكارتية ومنهج الشك النقدي لمجرد أنه قرأ فلسفة ديكارت[17]، بل إنه تفاعل معها انطلاقا من كونه يحمل بذورا من العقلانية[18] وروح النقد دفعتاه إلى هذا التفاعل مع منهج ديكارت وعقلانيته. أضف إلى ذلك أن طه حسين استمد أيضا قناعاته النقدية والعقلانية، كما يذهب معظم المهتمين بالموضوع، " من إعجابه بفكر القرن الثامن عشر، فكر ' لأنوار' الغربي، والفرنسي خاصة"[19]، ومما أفاده أيضا من فلاسفة عصره، ومن فكر أساتذته المباشرين، أمثال إميل دوركايم وليفي بريل وما عول على طرقهم ومناهجهم في البحث[20]. ومع ذلك فإن التصنيف المألوف لعلاقة فكر طه حسين بالفلسفة الديكارتية ومنهجها النقدي ليس اعتباطيا، إلا أن ما يحدد هذه العلاقة أكثر هو اهتمامه بالمنهج؛ ذلك أن ما يعد أثرا للديكارتية في تفكير طه حسين لا يربط بينه وبين فلسفة ديكارت بقدر ما يربط بينه وبين **طريقة التفكير الحديثة**؛ أي بالمنهج[21]؛ وهي الطريقة التي

---

[16] راجع، برتراند رسل، **حكمة الغرب**، مرجع سبق ذكره، ص 107.

[17] راجع محمد دكروب، " قراءات جديدة في فكر طه حسين" ضمن كتاب، قضايا وشهادات، **الوطني الاختلاف حداثة الآخر**، مرجع سبق ذكره، ص 427 - 428.

[18] أنظر ، احمد نسيم برقاوي، " طه حسين والعقلانية " دراسة صدرت ضمن كتاب، قضايا وشهادات، العدد الأول، **العقلانية ، الديموقراطية ، الحداثة**، مؤسسة عيبال للنشر ـ نيكوسيا، الطبعة الأولى 1990، ص 453 - 454.

[19] أنظر مثلا، علي أمليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولى 1985، ص 125.

[20] أنظر ابراهيم بيومي مدكور، " عميد الأدب العربي وسلطان العقل "، مجلة، **الفكر المعاصر**، عدد 17، 1965، ص 35.

ـ حول تأثر طه حسين بمناهج أساتذته ومدارس عصره الفكرية، أنظر أيضا، جاك بيرك، " الإسلام كما يراه طه حسين" في كتاب: **طه حسين في مرآة العصر**، مرجع مذكور، ص 197 - 198.

[21] وقد استوقفت هذه المسالة محمود أمين العالم، وعبر عنها بالقول: " والواقع أننا لو تأملنا مفهوم الشك في كتاب في الشعر الجاهلي، لوجدناه في التطبيق أقرب إلى مفهوم النقد والتحليل، بل لعلنا نجد كلمات النقد والتحليل في بعدها الاجتماعي والتاريخي المقارن مجاورة أحيانا لكلمة الشك." أنظر، محمود أمين العالم،

رأى طه حسين ضرورة تجسيدها في واقعنا التاريخي الملموس، على مستويين: أولا على مستوى علاقتنا بالحاضر، وذلك بتحديث الذهنيات، وتكريس العقلانية في المجتمع حتى تصير إلى فعل يغير الواقع؛ وثانيا على مستوى علاقتنا بالماضي، وذلك **بإخضاعه للنقد**، والكف عن التسليم بمسلمات نصوصه دون فحص عقلي، والانطلاق، بدل ذلك، من العقل الذي يقرأ نصوص الماضي كلها - المقدس منها وغير المقدس - وإخضاعها لمعيار العقل والنقد التاريخي[22]. وبهذا المنطلق النظري والمنهجي تجسدت **حداثة تفكيره**.

نقول بهذا المنطلق تجسدت **حداثة تفكير** طه حسين، وبدعوته إلى تمثل الحضارة الأوروبية الحديثة وعقلانيتها تحددت منطلقات **دعوته الحداثية** النظرية. فأوروبا الحديثة لم تعن لطه حسين الفضائل المدنية والسياسية فحسب بل عنت له، كما يقول حوراني، الحضارة الإنسانية[23]، أو العالمية. ولذلك فعلى مصر، وعلى العرب جميعا، في نظره، أن يتجهوا نحو هذه الحضارة. ويقوم طه حسين ذلك على ضوء مبادئ يمكن دعوتها، كما يضيف حوراني، فلسفة ' المجتمع والتاريخ'، " وهي أن الحضارة هي غاية الحياة البشرية، وأنها تعني سيطرة العقل على الطبيعة والحياة، وأنها تتحقق بتطور تدريجي على مراحل عدة "[24]
.

ولأن العقل الغربي هو أساس هذه الحضارة، فإن الدعوة إلى تمثلها لا تستقيم إلا إذا كان صاحبها يؤمن بأن من يدعوهم إلى تمثلها يملكون نفس مقومات العقل الغربي وخصائصه. وهو الأيمان الذي اجتهد طه حسين، فيما يزيد عن العشر صفحات[25]، للتدليل على صدقه النظري والتاريخي؛ محاولا أن يدنيه إلى الأذهان وييسره على الألباب [26]؛ آملا في أن تلقى

مواقف نقدية من التراث، منشورات دار الفارابي - بيروت، و مؤسسة أنيب - الجزائر، الطبعة الثانية 2004، ص 243.

[22] من المعروف أن ممارسة هذا النقد قد أثمرت عند طه حسين، كتابه المعروف " في الشعر الجاهلي " الذي صدر سنة 1926، وقد أثار ضجة دينية وفكرية وسياسية شعبية ورسمية كبيرة حوله، أدخلته عالم الكتب الأكثر شهرة في تاريخ العرب الفكري الحديث.

[23] أنظر ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع مذكور، ص 391.

[24] المرجع نفسه.

[25] أنظر، طه حسين ، **مستقبل الثقافة في مصر**، مصدر مذكور، من ص 6 إلى ص 20.

[26] أنظر فحوى ذلك في ، المصدر نفسه ، ص7.

دعوته إلى هذا الإيمان صداها في أوساط المصريين (والعرب). وقد انطلق طه حسين في مخاطبة المصريين والعرب في هذه المسألة الخطيرة، على حد تعبيره[27]، من طرح السؤال الاستفهامي الآتي: " أمصر من الشرق أم من الغرب؟ "[28]؛ موضحا أن ما يعنيه بالشرق والغرب، ليس الشرق الجغرافي والغرب الجغرافي، وإنما الشرق الثقافي والغرب الثقافي. ولتقريب السؤال أكثر إلى الأذهان يضيف طه حسين متسائلا: " هل العقل المصري شرقي التصور والإدراك والفهم والحكم على الأشياء، أم هل هو غربي التصور والإدراك والفهم والحكم على الأشياء؟"[29]. ويضع طه حسين معالجة هذه المسألة وتوضيحها شرطا قبليا لأي تفكير " في الأسس التي ينبغي أن نقيم عليها ما ينبغي لنا من الثقافة "[30] والحضارة؛ رابطا هذه المعالجة وهذا التوضيح بالرجوع " إلى تاريخ العقل المصري منذ أقدم عصوره"[31]، وإلى علاقات هذا العقل وتفاعله تأثيرا وتأثرا، أخذا وعطاء، مع شعوب الشرق المجاورة لمصر، من عرب ويونان ورومان، ومع حضارات هذه الشعوب و ثقافاتها ودياناتها.

والحقيقة أن منطلق طه حسين النظري في هذا نابع من قناعة عميقة بأن للتاريخ قوانين وسنن تحكمه، أو هي على الأقل فروض تقرأ في ضوئها أحداثه وظواهره، وتقارن بها تجارب الأمم العقلية وتفاعلاتها الحضارية، وبخاصة تجارب وتفاعلات الأمم التي مرت بظروف متشابهة، وقربتها عوامل الطبيعة والجغرافية والتاريخ، كالأمة المصرية واليونانية والرومانية والعربية التي تنتمي كلها إلى فضاء جغرافي واحد هو الفضاء المتوسطي[32].

---

[27] المصدر نفسه.

[28] المصدر نفسه.

[29] المصدر السابق.

[30] المصدر نفسه.

[31] المصدر نفسه، ص 8.

[32] وهو منطلق يقربنا من منطلق فرناند بروديل، ونظريته المتوسطية المعروفة؛ فإذا كان بروديل قد ركز في نظريته على البعد الجغرافي وتأثيره في التطور التاريخي على المدى الطويل، وعلى دور الاقتصاد في توجيه هذا التطور؛ مؤكدا من هذا المنطلق على ' الوحدة ' الجغرافية والسكانية والحضارية لحوض البحر المتوسط، فإن طه حسين قد ركز على البعد العقلي المتوسطي ووحدة خصائصه ومكوناته؛ انطلاقا من رصد عامل تأثير شعوب المتوسط العقلي والحضاري فيما بينها، على المدى التاريخي الطويل. أنظر بالنسبة لفرناند بروديل، تحليلا لتاريخ الشرق الأدنى وتفاعلاته الحضاراته من عهد الأشوريين إلى أوروبا الحديثة في كتابه، **تاريخ وقواعد الحضارات**، ترجمة. سفير. د. حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى 1999، من ص 41 وما بعدها. أنظر أيضا عرضا لنظريته المتوسطية في ، مسعود ضاهر، بروديل والنظرية المتوسطية، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد 43، فيفريي 1987، ص 34 حتى ص 36.

لذلك نجد طه حسين يذكّر بقوة الروابط الثقافية والعقلية بين مصر واليونان من جهة، منذ عهد الفراعنة إلى أيام ازدهار مدرسة الإسكندرية الفلسفية مرورا بعهد الدولة الإيجية القديمة وحضارتها[33]، وبينها وبين بلاد الشام والعراق، أي بلاد " هذا الشرق الذي يقع في حوض البحر الأبيض المتوسط "[34]، من جهة أخرى؛ مؤكدا أن تاريخ الفن والأفكار والاقتصاد والسياسة والوضع الجغرافي أمور كلها تذكّر مصر بأن تاريخها وعقلها مرتبط بعقل شعوب البحر المتوسط وحضارته[35]؛ نافيا أن يكون لمصر صلات ذات شأن عقلي وحضاري يذكر بالشرق الأقصى، كالصين واليابان مثلا، أو بشعوب آسيا الأخرى غير المرتبطة بالبحر المتوسط، كالهند والفرس وغيرها[36].

ومما لاشك فيه أن اللغات والأديان مختلفة من ضفة متوسطية إلى أخرى، ولكن المحقق، عند طه حسين، " أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين، ووحدة اللغة، لا تصلحان أساسا للوحدة السياسية ولا قواما لتكوين الدول"[37]، بل إن الإسلام نفسه، كما يذهب طه حسين، لم يكن دائما مرادفا للوحدة اللغوية أو السياسية؛ " فالمسلمون أنفسهم منذ عهد بعيد قد عدلوا عن اتخاذ الوحدة الدينية واللغوية أساسا للملك وقواما للدولة."[38]؛ متفطنين بذلك " إلى أصل من أصول الحياة الحديثة، وهو أن السياسة شيء والدين شيء آخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أي شيء آخر."[39].

---

(33) بتصرف، أنظر، طه حسين، المصدر السابق، ص 9 - 10، ص 20.
(34) المصدر نفسه، ص 9.
(35) و طه حسين يذهب إلى حد الإقرار بأن اليونانيين أنفسهم كانوا يتتلمذون عند المصريين في الحضارة وفي فنونهم الرفيعة، بل وفي الحياة العملية اليومية، وفي السياسة أيضا، ويذكرون ذلك في أشعارهم وقصصهم أحسن الذكر وأجله عرفانا. بتصرف، أنظر المصدر نفسه، ص 12 - 13..
(36) المصدر نفسه، ص 8 ص 10.
(37) المصدر نفسه، ص 16.
(38) المصدر نفسه.
(39) المصدر نفسه، ص 17.

ولئن كان بعض النقاد قد فهم من طرح طه حسين هذا، أنه كان ردا على دعاة الوحـدة العربية، وأنصار الوحدة الإسلامية، القائمتين على وحدة اللغة أو وحدة الـدين، إلا أن هـذا الفهم ليس هو، في اعتقادنا، الفهم الأسلم. ذلك أن هدف طرح طـه حسـين هـو الوحـدة الحضارية؛ وهي وحدة لا تقوم على وحدة اللغة ولا على وحدة الدين، بـل علـى الوحـدة العقلية. ولذلك تجده يقدم، في طرحه، مثال وحدة أوروبا الحضارية نفسها التي " تخفّفـت... من أعباء القرون الوسطى وأقامت سياستها على المنافع الزمنية، لا على الوحدة المسـيحية، ولا على تقارب اللغات والأجناس."[40]؛ وتجده يشير أيضـا إلـى أن الـديانتين المسـيحية والإسلام لم تغيرا من خصائص العقل الأوروبي والعقل المصري، ذوي الأصـل الغربـي الواحد.

فكما لم تصبح أوروبا شرقية بعد أن غمرتها المسيحية، ذات المنبع الشرقي، واسـتأثرت بها دون غيرها من الديانات، ولم تغير من طبيعة العقل الأوروبي الذي أصبحت عنصرا من عناصره، كما يشهد قادة الرأي الحديث في أوروبا؛ فلسنا ندري، كما يتساءل طه حسين، ما الذي يفرق بين المسيحية والإسلام اللذين يربط بينهما موطن ظهور مشترك، هـو الشـرق، ومنبع وحي واحد، فيجعل الأوروبي مطمئنا على خصـائص عقلـه الغربيـة - اليونانيـة الموروثة، من تبنيه مسيحية الشرق، ويجعل المصري يعتقد بالطابع الشرقي لعقله وأمته بفعل تبنيه الإسلام، وانتماء أمته إليه. كلا، فإن ما يصح، في نظر طه حسين، في علاقـة العقـل الأوروبي بالمسيحية، ذات المنبع الشرقي، يصح في علاقة العقل المصري وعقل الشـعوب الإسلامية الأخرى المطلة على المتوسط بالإسلام، ذوي المنبع الشرقي أيضا؛ فلا يصـح أن نقر إذن، حسب استنتاج طه حسين، بأن الإسلام غير طبيعة العقل المصري، ونـزع عنـه طابعه الغربي الموروث، بالمعنى الذي قررناه؛ أي بمعنى عقل الشعوب التي نشـأت حـول بحر الروم؛ تماما كما لم يصح ذلك بالنسبة للمسيحية والعقل الأوروبي[41].

---

[40] المصدر نفسه، ص 18.

[41] بتصرف، أنظر المصدر نفسه، ص 19 - 20 - 21، وص 25.

أكثر من هذا، فإن بين المسيحية والإسلام تشابها في التاريخ كبيرا، كما يذهب طه حسين، خاصة في تفاعليهما مع الفلسفة اليونانية؛ حيث اتصلت المسـيحية بهـا وتفاعلـت معهـا، فتنصرت الفلسفة وتفلسفت المسيحية؛ ثم اتصل الإسلام بعد ذلك بالفلسفة اليونانية، وتفاعـل معها، فأسلمت الفلسفة وتفلسف الإسلام. فلما يصبح اتصال المسـيحية بالفلسـفة اليونانيـة خاصية من خصائص العقل الأوروبي، ولا يصبح تفاعل الإسلام مع الفلسفة اليونانية، نفسها، خاصية من خصائص هذا العقل؟[42]. بل " من أين يأتي التفريق بين ما لهاتين الديانتين مـن الأثر في تكوين العقل الذي ورثته الإنسانية عن شعوب الشرق القريب وعن اليونان؟"[42].

من هذه الحجج النظرية والتاريخية وغيرها من الحجج ـ وهي كثيرة في الحقيقة عنده[25] ـ يستخلص طه حسين نتيجة مفادها أنه " لا ينبغي أن يفهم المصري أن بينه وبين الأوروبي فرقا عقليا قويا أو ضعيفا. ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الشرق الذي ذكره ' كيبلنج ' فـي بيته المشهور الشرق شرق، والغرب غرب ولن يلتقيا يصدق عليه أو على وطنه العزيز. ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها إسماعيل، وجعل بها مصر جزءا من أوروبـا، قد كانت فنا من فنون التّمدح، أو لونا من ألوان المفاخرة. وإنما كانت مصر دائما جزءا من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها."[44]

ولذلك فإننا ونحن المصريين نروم الحداثة، أو الحضارة الأوروبية بتعبيـره، فـي هـذا العصر الحديث، و" نريد أن نتصل بأوروبا اتصالا يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصـبح

---

[42] أنظر، المصدر نفسه، ص 22 ـ 23.

[42] المصدر نفسه، ص 23.

[25] يقدم طه حسين، على سبيل المثال، حجة تاريخية أخرى للتدليل على صحة أطروحته، تتمثل في تشابه الظروف التاريخية التي مرت بها أوروبا في أول القرون الوسطى، والظروف التاريخية التي مرت بها مصر، ومنطقة الشرق الأدنى المجاورة لها، بعد ذلك بقرون؛ حيث تعرضت هذه الأخيرة إلى إغارة العنصر التركي عليها، الذي ردها إلى الانحطاط بعد الرقي وإلى الجهل بعد العلم، تماما كما جرى لأوروبا بعد غزوة الأمم المتبربرة لها في أول القرون الوسطى. فيتساءل طه حسين، نافيا الفرق بين الحالتين، بالقول: " ما بال إغارة الترك على الشرق القريب تغير طبيعة العقل فيه، على حين لم تتغير طبيعة العقل في أوروبا حين أغارت عليها الأمم المتبربرة، وقد اعتنق الترك الإسلام دين الشرق القريب وحضارته كما اعتنقت الأمم المتبربرة دين الغرب وحضارته." أنظر، المصدر نفسه، ص 28.

[44] المصدر نفسه، ص 26.

جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا "[45] ، فإننا " لا نجد في ذلك من المشقة والجهد ما كنا نجده لو أن العقل المصري مخالف في جوهره وطبيعته للعقل الأوروبي."[46]

ولكن إذا كان مسوغ أطروحة طه حسين الحداثية النظري، ومبرر دعوتـه إلـى تمثـل الحداثة الأوروبية، هو الوحدة العقلية والثقافية بين مصر وأوروبا، التي اجتهد، كمـا بينـا، لتأكيد وجودها التاريخي. فإن مفهومه ' للحداثة ' قد تشكل من مجموع رؤيته الفكرية والأدبية كلها، وهي رؤية تقوم على تجربة فكرية، غنية ومبدعة، تراوحت مضامينها مـن نظريـات فلسفة التاريخ إلى مبادئ علم الجمال والإحساس بفنونه، مرورا بنظريـات الأدب والمنـاهج الفكرية والفلسفية النقدية، وبمبادئ الأخلاق والقيم الإنسانية الحديثة. فهو، كما يقول حوراني، " لم ينظر إلى أوروبا نظرته إلى مستودع للأفكار الصحيحة فحسب، بل رأى فيهـا خالقـة الصور الجميلة "[47] أيضا، الفنية والخلقية والإنسانية عموما. ولهذا نجد عنده صدى لرؤيـة حداثية في الفن والجمال، يعكسه " إخلاص إحساسه الشخصي بالعالم الكلاسيكي، [الذي] كان يراه بعيون عابدي الجمال من الفرنسيين العلمانيين المتلهفين إلى استخراج دروس لا مسيحية منه."[48] كأنتول فرانس، وأندري جيد [47] وغيرهما من أساتذته وأصـدقائه مـن الأدبـاء الفرنسيين. كما نجد لديه تمجيدا لقيم المجتمع الأوروبي الحديث وفضائل حضارته الخلقية، لا يقل إخلاصا عن إحساسه بقيم الجمال الأوروبية. فالأوروبيون، عنده، ليسوا مـاديين، كمـا يظن الشرقيون عندنا، بل هم يضحون بالوقت والجهد واللذة والحياة في سبيل الرأي، وفـي سبيل تقدم العلم، وانتصارات الحضارة الأوروبية المادية إنما هي، في جوهرها، نتيجة العقل والخيال والروح [50]؛ والملحدون الأوروبيون هم أنفسهم يموتـون فـي سـبيل معتقـداتهم، والأوروبي يعتبر الأمة القطب السياسي الأول لولائه ولتضحيته.[51]

---

[45] المصدر نفسه، ص 35.
[46] المصدر نفسه.
[47] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 392.
[48] المرجع نفسه.
[47] أنظر، المرجع نفسه.
[50] بتصرف، أنظر، طه حسين، المصدر نفسه، ص 66 - 67.
[51] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع نفسه.

إلا أننا نجد لديه، وهذا ما يهمنا في سياق بحثنا، مفهوما ' للحداثة ' أكثر شمولية وتعقيدا في نفس الوقت، مفهوما تؤسسه رؤية جدلية يلتقي فيها الفعل السياسي والثقافي بالمنهج التربوي والرؤية الحضارية، والتصور النقدي العقلاني بالوعي التاريخي للفعل الحضاري الإنساني؛ والكل يرتبط أو يتداخل عنده في تصور للدولة الديموقراطية الحديثة ولطبيعتها ووظيفتها، صاغه في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**.

مفهوم الحداثة عند طه حسين

فمن المعروف أن تصور طه حسين للمنهج التربوي الحديث، الذي قدمه في هذا الكتاب، قد ربطه بتصور لدولة ديموقراطية، أشترط وجودها لإقامة هذا المشروع التربوي الحديث وإنجاحه. لكنه، وهو العارف بطبيعة الدولة الحديثة في أوروبا ووظيفتها، لم ير إمكانية اكتمال بنية هذه الدولة الحديثة نفسها دون منظومة تعليمية ومناهج تربوية حديثة، تنعكس نتائجها في تكوين الإنسان القادر على الإسهام في خلق الدولة الحديثة وحمايتها. وبعبارة أخرى، إن الدولة الحديثة ذاتها، في نظر طه حسين، بقدر ما تتطلع لأن تكون حديثة، بقدر ما تعطي أولوية خاصة لتحديث التعليم الذي ينعكس عنصر الحداثة فيه على بنيتها. ولهذا يعدها طه حسين نقطة بدء كل تفكير بالحداثة والتحديث. بمعنى أن الحداثة لا تتم بعيدا عن الدولة ولا بمعزل عنها، وإنما هي، أي الحداثة، على وجه التحديد تحديث للدولة يفضي إلى تحديث ما وراء ذاتها؛ أي المجتمع، وبخاصة التعليم؛ ففي تحديث التعليم يكمن أمنها الخارجي، وفيه أيضا يكمن أمنها الداخلي. فـ " الدولة هي المسؤول الأول والمسؤول الأخير، والمسؤول قبل الأفراد والمجتمعات، وبعد الأفراد والمجتمعات، عن تكوين العقلية المصرية تكوينا يلائم الحاجة الوطنية الجديدة...والتي تنحصر في تثبيت الديموقراطية وحياطة الاستقلال."[52]

---

[52] المصدر السابق، ص 93.

فنحن، كما يقول طه حسين، " في حاجة إلى قوة الدفاع الوطني [ومطالب الدفاع الوطني تفرض علينا] أن نتهيأ لأمور الحرب كما يتهيأ الأوروبيون، وأن نواجه لونا من ألوان التربية والتعليم عندنا نفس الوجه الذي يتجه إليه الأوروبيون عندما يهيئون أبناءهم للدفاع عن أرض الوطن. "[53]، ثم يضيف موضحا " ومن أراد الغاية فقد أراد الوسيلة، ومن أراد القـوة فقـد أراد أسباب القوة، ومن أراد جيشا أوروبيا قويا فقد أراد تربية أوروبية وتعليما أوروبيا."[54]. "ونحن في حاجة إلى استقلال اقتصادي "[55]، فلا بد إذن " من أن ننشئ المدارس والمعاهـد التي تهيئ لهذا الجهاد على النحو الذي أنشأ الأوروبيون والأمريكيون عليه مدارسهم، لأن من أراد الغاية فقد أراد الوسيلة."[56]. ونحن نريد، كما يضـيف، الاسـتقلال العلمـي والفنـي والأدبي. " فإذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي الذي لا يكون إلا بالاستقلال العلمـي والأدبي والفني فنحن نريد وسائله بالطبع. ووسائله أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي..."[57] . أما أيسر هذا التعليم، الذي يجب أن توفره الدولة؛ ولكن ليس أقلها جدوى من مستويات التعلـيم الأخرى، فهو " هذا الذي يمكن الفرد من أن يعرف نفسه وبيئته الطبيعية والوطنية... ويعرف أنه عضو في بيئة وطنية هي الأمة، وأن هذه الأمة قد كانت قبل أن يوجد، وهي كائنة أثنـاء وجوده، وستكون بعد أن يموت."[58]، ومن ثم " فلا بد من أن يعرف تاريخها معرفة يسيرة، ولا بد من أن يعرف حالها الحاضرة، ونظمها القائمة، ولا بد من أن يشعر بآمالها، ويتصور مستقبلها على وجه ما."[59]

وإذا كان تحديث التعليم وتعميمه، في نظر طه حسين، شرطا ضروريا ينبغـي أن تـوفره الدولة لحفظ استقلال الأمة السياسي والاقتصادي والعلمـي والفنـي والأدبـي الـخ ، فـإن الديموقراطية هي شرط نجاحها الضروري في هذا المسعى. وهو يلخص هذه المعادلة القائمة

---

(53) أنظر، طه حسين، المصدر السابق، ص 46 - 47.
(54) المصدر نفسه، ص 48.
(55) المصدر نفسه.
(56) المصدر نفسه، ص 84 ت 49.
(57) المصدر نفسه، ص 49 - 50.
(58) المصدر نفسه، ص 99.
(59) المصدر نفسه.

بين الدولة والديموقراطية والتعليم بالقول: " ونحن إذا أردنا أن نختصر الأغراض الأساسـية التي يجب على الديموقراطية أن تكفلها للشعب، لم نجد أوجز ولا أشمل ولا أصح من هـذه الكلمات.. وهي: أن النظام الديموقراطي يجب أن يكفل لأبناء الشعب جميعا الحياة والحريـة والسلم. وما أظن الديموقراطية تستطيع أن تكفل غرضا من هـذه الأغـراض للشـعب إذا قصرت في تعميم التعليم الأولي وأخذ الناس جميعا به طوعا أو كرها."[60]

ولأن الكثرة الكثيرة من المصريين أميون، والقلة القليلة المتعلمة مـنهم غيـر متجانسـة التكوين، بل إنها منشطرة بين سبل التعليم المتوفر في مصر، من تعليم رسمي، وتعليم أجنبي في مدارس طائفية، فهناك قي مصر " تعليم فرنسي ديني، وهناك تعليم فرنسي مدني، وهناك تعليم إيطالي، وآخر يوناني، وآخر إنجليزي وآخر أمريكي، وآخر ألماني. وكل هذه الأنواع من التعليم لا تفكر في مصر، ولا تحفل بها، وإنما تفكر في فرنسا وإيطاليا، وفـي إنجلتـرا وأمريكان وفي اليونان وألمانيا"[61]. ولأن أمر التعليم كذلك في مصر، فليس هناك ما هو أشد خطرا، في نظر طه حسين، في حياة الأمة والوطن، من بقاء العقلية المصرية مشـتتة بـين برامج التعليم المختلفة هذه. فإلى الدولة وحدها إذن " يجب أن توكل شؤون التعليم كلها فـي مصر...[وهي وحدها] تستطيع أن تضع المناهج والبرامج لهذا التعليم وأن تقوم على تنفيذ هذه المناهج والبرامج"[62]. " فلا ينبغي أن يكون هناك مصريون يخرجون مـن المـدارس المصرية وقد تعلموا الدين القومي واللغة القومية والتاريخ القومي، وآخرون يخرجون مـن المدارس الأجنبية وليس لهم من التعليم الديني حظ ما "[63]. ذلك هو، عنـد طـه حسـين، " التفكير المستقيم والمنطق الذي لا مندوحة عن الإذعان له، إن كنا نريد أن نأخذ الأمور بالجد والحزم، وأن نوحد العقلية المصرية لتكون الوحدة الوطنية على النحو الحديث."[64]

---

[60] المصدر نفسه، ص 94.
[61] المصدر نفسه، ص 73.
[62] المصدر السابق، ص 71.
[63] المصدر نفسه، 82.
[64] المصدر نفسه، ص 83.

هكذا، بتعميم التعليم المجاني ودمقرطته، وتحديث برامجه وتوحيدها، راهن طـه حسـين على خلق الشرط الثقافي والعقلية المناسبة لجعل مصر أمة حديثة. ولا غرابة في ذلك، فهـو الذي تعلم في فرنسا، وتأثر بإيجابيات المدرسة التربوية الليبرالية العلمانية الفرنسـية، كمـا أرسى دعائمها 'جول فيري '،[65] ووعى من أستاذه إميل دوركايم، تحديدا، " أنه ليس لأمة أن تصون وحدتها دون قيم متجانسة "[66]؛ حيث كان هذا الأخير يشهد " انقسام فرنسا على نفسها نتيجة قضية ' دريفوس ' (Dreyfus)، وكان يعلن أن المدرسة هي خيـر مخبـر لتحقيـق الإجماع الوطني. [وهو مدين] بهذه العبارة لأوغست كونـت الـذي شـهد زوال البنـى الإقطاعية واللاهوتية داخل المجتمع الصناعي."[67]

ولكن أهداف التعليم لا ينبغي أن تنتهي عند هذه الغايات فحسب، بـل ينبغـي أن يكـون التعليم، كما يتصور طه حسين، مناسبا لنبوغ قادة الرأي والفكر المستنيرين؛ " أولئك الـذين تتسع عقولهم لا لفهم التطور الوطني الخاص فحسب، بل لفهم التطور العام الذي تخضع لـه الحضارة الإنسانية كلها."[68]، وفتح المجال أمامهم لقيادة الدولة والمجتمع الحديثين. وهو في مذهبه هذا، لم يكن أيضا في معزل عن تأثير أستاذه دوركايم، وأفكار سان سـيمون. فهـو يخبرنا أنه حفظ من درس من دروس دوركايم - التي خصصها، طيلة سنة جامعية كاملـة، لعالم الاجتماع ومنظر المجتمع الصناعي سان سيمون - مسألة أساسية، عند هـذا الأخيـر، وهي أن المجتمع العصري ينبغي أن يقوده العلماء الذين يمارسون العلـم بمعنـاه الحـديث؛ والذين عليهم أن يتسلموا هذه القيادة خلفا للقيادات التقليدية للمجتمع القـديم[69]. وهـذا مـا يشترط ، في نظر طه حسين، فعلا سياسيا ليس أقله إقرار مبدأ الديموقراطيـة فـي الحيـاة المدنية، وفي طليعتها التعليم. ذلك أن النبوغ في العلم وعالم الفكر والمعرفة، غير مقـرون، عنده، بتفاوت الوضع المادي، الاجتماعي والطبقي، لأبناء الأمة، بل إن " من أيسر الأمـور

---

[65] أنظر، على أمليل، المرجع السابق، ص 128.

[66] أنظر، أنور لوقا، " طه حسين والغرب "، في: **طه حسين في مرآة العصر**، مرجع مذكور، ص 157.

[67] المرجع نفسه، ص 158.

[68] طه حسين، المصدر السابق، ص 123.

[69] بتصرف، أنظر، طه حسين، **الأيام**، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة الثانية 1975، المجلد الأول ، ص 678 - 679.

وأشدها ملائمة لطبائع الأشياء في ظل الديموقراطية أن يرقى أفراد من أشد أبناء الشعب فقرا إلى حيث يصبحون من صفوة الأمة وقادتها ومدبري أمرها."[70]

وهكذا، وكما تصور طه حسين جدلية العلاقة بين الدولة والتعليم، فرأى، كما سبق أن ذكرنا، أن الدولة كلما أولت عنايتها بالتعليم وتحديثه، انعكس عنصر الحداثة فيه إيجابا على بنيتها هي ذاتها. كذلك تصور نفس العلاقة الجدلية بين الديموقراطية والحداثة والتعليم. فبقدر ما تتيح الديموقراطية فرصة التعليم لكافة فئات المجتمع، بقدر ما تزيد فرص تعميم قيم وفضائل الحداثة والمدنية الملائمة لتطور الحياة الديموقراطية في المجتمع. نعم إنه، كما يقول ألبرت حوراني، " يعتبر غاية التربية الأولى تلقين الثقافة والعلم، ولكنه يرى أيضا أنها تلعب دورا حيويا في تلقين الفضائل المدنية وخلق الظروف التي يمكن فيها لحكم ديموقراطي أن ينتعش."[71]

وهذا ما يجعلنا نبتعد عن الطروحات التي تختزل مفهوم الحداثة عند طه حسين في رؤية تنويرية تربوية محض، كما توحي، ظاهريا، مواضيع كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** [72]، أو في رؤية نقدية أدبية متخصصة، كما يوحي، ظاهريا أيضا، موضوع كتابه **في الأدب الجاهلي** ومنهجه. وتحشر فيهما مفاهيم طه حسين حول المنهج، والنقد، والعقلانية، والنخبة، والعلم، والتنوير، والديموقراطية، والحرية إلى غير ذلك من المفاهيم التي صاغ بها مشروعه الحداثي. وعلى الرغم من أن مسائل العقلانية والمنهج والنقد اقترنت، عمليا، عند طه حسين بدراساته الأدبية، وعلى الرغم من أنه أولى مسألة التربية والتعليم أهمية خاصة في مشروعه التنويري الحداثي، وربط الديموقراطية بتعميم التربية والتعليم؛ وأرجع نجاح النخبة في قيادة الدولة والمجتمع الحديثين إلى دور المدرسة والجامعة[73]؛ وراهن على مبادئ التربية والتعليم الحديثة في تكوين العقل النقدي؛ وفارق بين الجهل والحرية[74]، وعد التربية والتعليم والثقافة

---

[70] أنظر، طح حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، مصدر مذكور، ص 128.

[71] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 401.

[72] خصص طه حسين ما يزيد عن أربعمائة صفحة من هذا الكتاب لنقد منظومة التربية والتعليم، وللإصلاحات اللازمة لها.

[73] لمزيد من التفصيل حول ذلك، راجع، علي أمليل، المرجع السابق، ص 126، وص 128.

[74] أنظر، طه حسين، المصدر نفسه، ص 97.

شرطا لها؛ إلا أن رهان طه حسين بهذه المفاهيم يتجاوز، في اعتقادنا، دراسـته التطبيقيـة المتخصصة للأدب الجاهلي، ورؤيته التحديثية لمنظومة التربية والتعليم ومناهجهمـا، إلـى رؤية فكرية - سياسية وحضارية أشمل تروم تحديث الدولة والمجتمع؛ وأن قناعتـه بهـذه المفاهيم وبرهاناتها لا تقل عن قناعة رواد عصر التنوير الأوروبي بها وبرهاناتها، في إزالة مؤسسات الدولة والمجتمع التقليديين وتجاوز موروثهما السياسي والحضاري.

وهذه الرهانات هي، بالأساس، رهانات الحداثة التي ينبغي أن تكون، فـي تصـور طـه حسين، رهانات قادة الرأي والفكر المستنيرين[3]، في مصر(وفي البلدان العربيـة). وإلـى هؤلاء المستنيرين، من قادة الرأي والفكر المصريين و(العرب)، وجـه كتابـه **فـي الأدب الجاهلي**، وألف **قادة الفكر**؛ ولأجل ذات الغرض نقل كتاب أرسطو **نظام الأثينيين**.

ولئن كان حافز طه حسين إلى تأليف **قادة الفكر** ، وترجمة كتاب أرسطو **نظام الأثينيـين** يعود إلى قناعة لطالما استبدت بأذهان المفكرين العرب المحدثين، ومنهم طه حسين، وهـي الاعتقاد بما سمي بـ " المعجزة اليونانية "؛ أي الاعتقاد أن " اليونان خلقوا خلقا مـا سـوف يكون أسس الحضارة الحديثة (الغربية)، وهم في هذا الخلق لم يكونوا مدينين بـأي شـيء لأمم الشرق القديم"[(75)]. فهذه الحضارة الأوروبية التي أصبحت اليوم عالميـة؛ مـؤثرة فـي الإنسانية كلها، تعود أصولها، في العلم والفلسفة والسياسة والفـن والأخـلاق، إلـى العقـل اليوناني (الغربي) المنتصر. فنحن نلاحظ، كما يقول طه حسين، " أن العقل الإنساني ظهر في العصر القديم مظهرين مختلفين؛ أحدهما يوناني خالص هو الذي انتصـر وهـو الـذي يسيطر على الحياة الإنسانية إلى اليوم وإلى آخر الدهر، والآخر شرقي انهزم مـرات أمـام المظهر اليوناني وهو الآن يلقي السلاح ويسلم للمظهر اليوناني تسليما"[(76)].

---

[3] وهي الكلمة التي كثيرا ما تتردد عند طه حسين؛ ولهذا الترديد دلالته. فهي، كما يقول علي أمليل، كلمة "أنوارية". أنظر، علي أمليل، المرجع السابق، ص 126.

(75) المرجع نفسه، ص 129.

(76) أنظر، طه حسين، **قادة الفكر**، نشر. دار الهلال بمصر، دون تاريخ، ص 22.

صحيح، كان لهذا العقل اليوناني المنتصر، كما يقول طه حسـين، صـلات بحضـارات الشرق الأدنى القديمة؛ بحضارة بابل وأشور وحضارة الفراعنة وغيرها، وأخذ عـن هـذه الحضارات أشياء كثيرة[77]، " ولم تكن الأمة اليونانية جاحدة ولا منكرة [لهذا] الجميل وإنما كانت شديدة الاعتراف بالجميل"[78]، لكن هذا التأثير لم يكن إلا " تأثيرا عمليا ماديـا لـيس غير...[فهم] لم يأخذوا عنهم شيئا عقليا يذكر"[79]، بل إنه " لم يكن للشرق في تكوين الفلسفة اليونانية والعقل اليوناني والسياسة اليونانية تأثير يذكر."[80].

فقد رصد البابليون النجوم واستخلصوا من ذلك الرصد نتائج قيمة، واشتغل المصـريون بالهندسة العملية واستنتجوا من ذلك نتائج قيمة أيضا، ولكنهم لم يبتكروا علـم الفلـك، ولـم يبتكروا علم الهندسة، بل كان ذلك من نصيب اليونانيين، ومن شأن البحث اليوناني والفلسفة اليونانية؛ ولا فضل لهؤلاء عليهم في ذلك[81]. كما ابتكر اليونانيون أشياء أخـرى " لا نجـد شيئا يشبهها في الشرق القديم، نجد عندهم هذه المذاهب الفلسفية المختلفة التي حاولت ...فهم الكون وتفسيره وتعليله. ثم نجد عندهم هذه الفلسفة فلسفة ما بعد الطبيعة وما نشأ عنها مـن أنواع البحث التي نظمت العقل الإنساني ولا تزال تنظمه إلى الآن. ثم نجد عندهم هذه الفلسفة الخلقية التي أنشأت علم الأخلاق والتي لم يعرفها العالم القديم من قبل"[82]. وإلى هذا الابتكار أضاف اليونانيون ابتكارهم " الفن المطلوب لذاته، وليس المستعمل لغرض آخـر، نفعـي أو ديني، كما ابتكروا أجناس الأدب ونظريته."[83]

ولكن ابتكار اليونانيين وتميزهم لم يتحدد فقط بالفلسفة والفن وعلمي الفلك والهندسة، بل هم يتأصلون أيضا، في نظر طه حسين، بالسياسة ونظام الحكم. فنحن نجد عندهم، كما يقول، في هذا الشأن ما " لا نجده في الشرق وهو هذا التطور السياسي الخصب الذي أحـدث الـنظم

---

(77) بتصرف، المصدر نفسه، ص 20 - 21.
(78) المصدر نفسه، ص 21.
(79) المصدر نفسه.
(80) المصدر نفسه.
(81) بتصرف، المصدر نفسه، ص 21 - 22.
(82) المصدر نفسه، ص 22.
(83) أنظر، علي أمليل، المرجع السابق، ص 130.

السياسية المختلفة في المدن اليونانية من ملكية وجمهورية أرستقراطية وديموقراطية معتدلة أو متطرفة والذي لا يزال أثره قويا في أوروبا إلى اليوم... والذي أخذ الشرق يتأثر به في نظمه السياسية أيضا"[84].

وإذا كان الأمر كذلك فالطريق، كما يذهب أحد الباحثين، بالنسبة لطه حسين " وحيد، و هو الدخول إلى الحضارة الغربية من المدخل، أي من الأصول، فبدل الإقتداء السطحي، الذي هو واقع معاين على كل حال، ينبغي معرفة هذه الحضارة من أصولها حتى تكون المشاركة فيها منتجة"[85]. لا، بل إن هذه المعرفة بالأصول لا مندوحة لقادة الرأي والفكر المستنيرين في مصر، (والبلاد العربية)، من الإذعان إليها، ما دام الأوروبيون أنفسهم قد عمدوا إليها، كما يقول طه حسين، واتخذوها قانونا لهم؛ حيث أدركوا " أن ليس إلى فهم الحياة الحديثة من سبيل إلا إذا فهمت مصادرها الأولى ومصادرها الأولى هي الحياة اليونانية...وإذا كنا قد أخذنا في هذا العصر الحديث نسلك سبيل الأوروبيين لا في حياتنا العقلية وحدها بل في حياتنا العملية على اختلاف فروعها أيضا فليس لنا بد من أن نسلك سبيل الأوروبيين في فهم مصادر هذه الحياة التي استعرناها"[86]. وإلى هذا الغرض ترجم طه حسين، كما سبق أن أشرنا، كتاب أرسطو **نظام الأثينيين**.

فهو فضلا عن أنه كتاب عثر عليه في مصر؛ كما يذكر طه حسين في المقدمة الطويلة التي أفردها لهذه الترجمة[87]؛ وفي هذا ما يكفي بالنسبة إليه لنقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية، لكنه فضلا عن ذلك، يعد سببا قاطعا عنده أيضا " لتأكيد أن صلات مصر الثقافية باليونان قديمة... [وإذن] فمصر إذ تتعرف من جديد على الثقافة اليونانية، إي على أصول الحضارة الغربية إنما تعيد الصلة بماضيها وانتمائها الحقيقيين كجزء من عالم المتوسط، مهد ومجال الحضارة"[88]. وهذه الترجمة هي، إضافة إلى هذا وذاك، إسهام منه

---

(84) أنظر، طه حسين، المصدر نفسه، ص 23.

(85) أنظر، علي أمليل، المرجع نفسه، ص 132.

(86) أنظر، طه حسين، المصدر نفسه، ص 24.

(87) أنظر مقدمة كتاب، **نظام الأثينيين**، في. طه حسين، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة الثانية 1975، المجلد الثامن، ص 295.

(88) راجع، علي أمليل، المرجع السابق، ص 132 - 133.

في تجسيد دعوته المصريين (والعرب)،كما أشرنا، إلى معرفة أصول ومصادر الحضـارة والحياة الحديثة، المقبلين على الأخذ بأسبابها. مثلهم في ذلك مثل الأوروبيين أنفسهم الذين ما فتئوا، في نظر طه حسين، يعودون إليها ويستزيدون في معرفتها.

ولكن حاجة المصريين (والعرب) إلى هذا الكتاب أكبر. فأسلافهم العرب ظلـوا علـى جهل بابتكارات اليونان السياسية[89]؛ فحتى ابن خلدون، المتأخر، الذي بحث فـي الخلافـة ومهامها، وأشكال الحكومة وشروطها، وفي الملك ورسومه، ظل تحـت " تـأثير المجتمـع الشرقي... فهو المجتمع الوحيد الذي عرفه. [و] لم يتمخض هذا المجتمع عـن مثـل مـا تمخضت عنه المجتمعات اليونانية واللاتينية من الحركات الديموقراطية التي كانـت تغيـر الحكومة القائمة بطريقة تختلف كثيرا عما فكر فيه ابن خلدون"[90]. بعبارة أخرى، إنه بالنسبة إلينا نحن المصريين(والعرب)، المقبلين على المدنية الأوروبية الحديثة، كتاب في أصـول البيداغوجيا السياسية وأصول الحكم، فهو يعرفنا، كما يقول طه حسين، على ما ظل مجهولا عند أسلافنا العرب من أصول نظم اليونان السياسية؛ وبقي مجهولا عندنا نحن المعاصـرين أيضا؛ يعرفنا "سياسة [أرسطو] وآراؤه في المدينة، وما ينالها من استحالة وانتقال، ومـا يختلف عليها من النظم المختلفة ومن صور الحكـم المتباينـة بـين ملكيـة وأرسـتقراطية وديموقراطية "[91].

وليس يخفى على متمعن ما لهذه الترجمة، وللملاحظات التي قدم بها طه حسين ترجمتـه لـ **نظام الأثينيين**، من علاقة بمستجدات المرحلة الانتقالية، السياسـية والمجتمعيـة، التي كانت تمر بها مصر والبلاد العربة، في أعقاب الحرب العالمية الأولى. فمصر كانـت تجتاز الظروف السياسية التي أعقبت ثورة 1919، وكانت متجهة، بزعامة سـعد زغلـول، صوب تجذير مطالب الحركة الوطنية، المتمثلة في الديموقراطية النيابية والحكم الدسـتوري. وكذلك كان أمر أغلب البلاد العربية، والمشرقية منها بشكل خاص، التي كانت تتطلـع إلـى

---

(89) أنظر، **نظام الأثينيين**، المعطيات نفسها، ص 296.

(90) أنظر، طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة الثانية 1975، المجلد الثامن، ص 129 - 130.

(91) طه حسين، **نظام الأثينيين**، المعطيات نفسها، ص 296.

تجسيد مطالب الديموقراطية والحكم الدستوري، التي أفرزتها الحركـات القوميـة العلمانيـة المناهضة للحكم العثماني. فكان حريا، في نظر طه حسين، بالمصريين(والعرب)، " وهـم مقبلون على حياة سياسية ديموقراطية أن يتعرفوا على أصول الديموقراطية السياسية"[92]. ما دامت هذه الديموقراطية الحديثة المنشودة يونانية الأصول، وما دام تاريخنا العربي الإسلامي لم يعرف إليها سبيلا.

أما الفكرة الجوهرية الأخرى التي أراد طه حسين تنبيه قادة الرأي والفكر المستنيرين إليها، في مقدمة هذا الكتاب، ولها صلة بموضوعنا، فهي تلك الفكرة التي تقر أن **التغير** هو جوهر الحياة الاجتماعية البشرية وثابتها الأول. وهي الفكرة التي قال بها أرسطو، في نظـر طـه حسين، قبل أن يؤكدها علماء الاجتماع والفلاسفة الأوروبيون المحدثون. بـل إن أوغسـت كونت نفسه، مؤسس علم الاجتماع الحديث، لم يضف، بالنسبة إليه، شيئا أصيلا لما قال بـه أرسطو في هذا الشأن. فقد أقر أرسطو " أن الأسرة هي الوحدة الاجتماعية، أي أنهـا هـي الذرة التي لا تقبل القسمة والتي تكون مع ذرات أخرى تشبهها الجسم الاجتمـاعي ... وقـد استأنف ' أوغست كونت ' هذا المبحث الاجتماعي فلم يزد فيه على أرسطاطاليس شيئا، بـل اتخذ رأيه هذا أصلا لأحد قسمي فلسفته الاجتماعية وهو القسم الذي يسمى " ستاتيك ' أي قسم الثبات"[93]. ولكن أرسطو لم يكن له، في نظر طه حسين، فضل اكتشاف جانب الثبات فـي الحياة الاجتماعية البشرية فحسب؛ الجانب الذي تحفظ به الجماعة وحدتها عبر الأزمنة، بـل كان له أيضا، وهذا هو الأهم عنده، فضل اكتشاف موضوع القسم الثاني من قسـمي فلسـفة أوغست كونت وهو الذي يسمى ' الديناميك '[94] أي المتحرك. " وقد وصفه فـي السياسـة وصفا علميا واضحا.. [حيث] لم يكتف أرسطاطاليس بأن بين لنا كيف تتكـون الجماعـة السياسية، بل أثبت لنا أن هذه الجماعة إذا تكونت فهي متحركـة، أي خاضـعة للاسـتحالة

---

(92) أنظر، علي أمليل، المرجع السابق، ص 133 - 134.

(93) أنظر، طه حسين، المصدر السابق، ص 314 - 315.

(94) المصدر نفسه، ص 315.

والانتقال من طور إلى طور"[95]. بل إن الجماعة تتفـق، بفضـل هـذه الحركـة أو هـذه الاستحالة، مع ما يختلف عليها من ظروف الحياة[96].

وليس يخفى على متمعن أيضا ما يحمله جهر طه حسين بهذه الفكرة، فـي مقدمـة هـذا الكتاب، من دعوة صريحة لقادة الرأي والفكر المصريين (والعرب) للأخذ بمبـدأ التغييـر الحضاري والسياسي، والتعاطي معه كثابت أول للاجتماع البشري، ومن ثم تهيئة مجتمعاتهم، **للاتفاق** مع ما اختلف عليها، في هذا العصر، من ظروف الحيـاة البشـرية ومسـتلزماتها، والتكيف مع ما جد فيها واستحدث من أطوار في نظم الحكم والمدنية.

لكن مسألة التغيير الحضاري أو تحديث المجتمع تستدعي، في نظر طه حسين، مسـألة أخرى لا تقل معالجتها أهمية عن مسألة التغيير الحضاري نفسه، هي مسألة علاقة المصريين (والعرب) بماضيهم الثقافي والحضاري وموروث مجتمعهم التقليدي. وإلى هـذا الغـرض أذاع في أوساط قادة الرأي والفكر، في ظروف تلك **المرحلة الانتقالية** التي ذكرناها نفسـها، كتابه **في الأدب الجاهلي** [97]؛ ذلك أن غاية طه حسين المنهجية والفكرية من هـذا الكتـاب تتعدى، كما سنرى، غاية دراسته النقدية للأدب الجاهلي فيه، إلى غاية أشمل تروم دعوة قادة الرأي والفكر المستنيرين إلى إعادة ترتيب علاقة المصريين (والعرب) بماضيهم الثقـافي والحضاري وبنائها من جديد على أسس عقلانية، تسمح لهم بترك ما لا تقبله البداهة العقليـة من مسلماتهم الثقافية والحضارية الموروثة، وهجر مالم يعد يتماشـى مـن إرث المجتمـع التقليدي مع مقتضيات الاجتماع البشري الحديثة. ولذلك يذهب في هذا الكتاب إلى أن منهجه، منهج الشك الديكارتي، " وإن أسخط قوما وشق على آخرين، فسيرضي هذه الطائفة القليلـة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة.. "[98]. ذلك أن

---

[95] المصدر نفسه.
[96] بتصرف، المصدر نفسه.
[97] نستعمل عنوان ' في الأدب الجاهلي ' ، لأننا اعتمدنا متن هذا الكتاب مصدرا في هذا البحث، أما عنوان الكتاب الأصلي كما ظهر لأول مرة فهو، كما هو معروف، ' في الشعر الجاهلي '. وقد عدل فيه طه حسين، بعد مصادرته، تعديلا غير مغير لجوهر الموضوع، كما يعلن طه حسين نفسه.
[98] أنظر، طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ص 61.

منهج ديكارت، كما سبق أن ذكرنا، ليس خصبا، حسبما يذهب طـه حسـين، " فـي العلـم والفلسفة والأدب فحسب، وإنما هو خصب في الأخلاق والحياة الإجتماعية أيضا"[(99)].

إذن نعود إلى ما أسلفنا قوله: لئن كان دافع طه حسين الأساسي إلى تـأليف **قـادة الفكـر** وترجمة **نظام الأثينيين** هو إيمانه بعالمية الحضارة الأوروبية الحديثـة وبأصـالة أصـولها اليونانية، الفكرية والسياسية والفنية والأخلاقية، (فكرة المعجزة اليونانية في هذا المجـال)، ومن ثم دعوة قادة الرأي والفكر المستنيرين، من خلال هذين الكتابين، إلى الاتفاق مـع مـا اختلاف على مجتمعاتهم في هذا العصر من أطوار هذه الحضارة العالمية الحديثة، فإن غايـة كتابه في **الأدب الجاهلي** هي الدعوة إلى إعادة النظر في الميراث الثقافي العربي بأكمله.

وغاية إعادة النظر في الميراث الثقافي العربي ليست هي، في جوهرها، إلا دعوة هؤلاء المستنيرين إلى إعمال العقل في هذا الميراث الثقافي وإعادة بناء علاقتنا به من منظور مـا استحدثته هذه الحضارة العالمية الحديثة من شروط الحياة فيها، وما استحدثه الفلاسفة في هذا العصر الحديث من مناهج نقدية وعقلانية للبحث عن حقائق الأشياء[(100)]؛ متجردين في ذلك، كما تقتضي أولى قواعد منهج الشك الديكارتي؛ أخصب هذه المناهج النقدية، في نظـر طـه حسين، وأقواها أثرا في العصر الحديث [(101)]، من كل شيء كنا نعلمه من قبل، وأن ننسـى عواطفنا القومية والدينية[(102)]، ونخلص " من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضا."[(103)].

---

(99) أنظر، المصدر نفسه، ص 69 - 70.

ـ وفـي هذا المعنـى يقول حسن حنفي: " فـي الشـعر الجـاهلي لـيس فقط كتابـا فـي النقد الأدبـي بـين القدماء والمحدثين، بين الدين والعلم، بل يهدف أيضا إلى نهضة فكرية...ومناهضة الفكرية الشـائعة التـي تسيطر علـى نفوس العامة في كل عصر وهي أن القديم خير من الجديد...يرفض طـه حسين هذه الفكرة الشائعة القديمـة." أنظر، حسن حنفي، **حوار الأجيال**، دار قباء للطباعـة والنشر والتوزيـع ـ القـاهرة، الطبعـة الأولـى 1998، ص 30.

(100) بتصرف، المصدر نفسه، ص 67.

(101) المصدر نفسه، ص 68.

(102) بتصرف، راجع المصدر نفسه.

(103) المصدر نفسه، ص 68.

والحقيقة أن طه حسين لم يدع صراحة إلى قطيعة مع التراث الثقافي العربي القديم، ولم يعلن جهرا إيمانه بفكرة المعجزة اليونانية، إلا أن تصوره لطبيعة الحضارة العربية الإسلامية وخصائصها العقلية في العصر الوسيط، وموقفه من الحقبة العثمانية في تاريخ مصر (والعرب) تظهر أن قراءته لتاريخ مصر (والعرب) قراءة مطابقة في مضمونها الحضاري لقراءة الأوروبيين لتاريخهم المقسم إلى أزمنة ثلاثة، ازدهار في عهد اليونان والرومان ثم انحطاط في العصور الوسطى المسيحية، فنهضة في الأزمنة الحديثة قوامها إعادة إحياء التراث الكلاسيكي (اليوناني اللاتيني) الذي فصلته عنهم قرونهم الوسطى، وحالت دون استمرار تطوره وازدهاره. والعصر التركي عند طه حسين هو القرون الوسطى بالنسبة لمصر وبلاد الشرق الأدنى العربية.

فقد استلم العرب، حسبما يذهب إليه طه حسين، في عهدهم الإسلامي الأول التراث اليوناني، وبنوا نهضتهم العلمية والحضارية عليه؛ فنحن لو أردنا، كما يقول، أن نحلل هذا العقل الإسلامي في مصر وفي الشرق القريب، فسنرى نتائجه " تنحل إلى هذه الآثار الأدبية والفلسفية والفنية، التي مهما تكن مشخصاتها فهي متصلة بحضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وإلى هذه السياسة والفقه اللذين مهما يكن أمرهما فهما متصلان أشد الاتصال بما كان للرومان من سياسة وفقه"[104]. وهو يقر أن الأوروبيين أخذوا هم بدورهم عن العرب ما كانوا قد فقدوه، أو كادوا يفقدونه من " سراج ذلك العقل اليوناني الذي كان يضيء في [أوروبا] قبل انهيار الإمبراطورية الرومانية."[105] حين " كان الإسلام يترجم الفلسفة اليونانية ويذيعها وينميها ويضيف إليها، ثم ينقلها إلى أوروبا فتترجم إلى لغتها اللاتينية، وتشيع الحياة في العقل الأوروبي"[106]؛ فانطلقت أوروبا في نهضتها الحديثة من هذا الاتصال الذي مكنها من إعادة اكتشاف تراثها الكلاسيكي (اليوناني اللاتيني) وإعادة إحيائه. وهو يدعو المصريين (والعرب) إلى إن يفعلوا ما فعلت أوروبا في نهضتها الحديثة هذه؛ أي

---

(104) أنظر، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 29.

(105) طه حسين، المصدر نفسه، ص 23.

(106) المصدر نفسه، 23 - 24.

إلى إعادة إحياء التراث العقلاني العربي. وهو إذ يدعو المصريين (والعرب) إلـى إحيـاء تراثهم العقلاني، كما فعلت أوروبا أثناء نهضتها الحديثة، فإنه يدعوهم إلى ذلك لأنه يعتقـد، كما رأينا، أن هذا الجانب العقلاني من تراثنا امتداد واستئناف في واقع الأمر للتراث العقلاني اليوناني.

وهذا يعني، في نظر النقاد، إقرارا ضمنيا بمعجزة اليونان[107] العقلانية، الفلسفية والسياسية والفقهية والأدبية والفنية، من جهة، و دعوة ضمنية إلى ترك كل ما هو ليس ذو صلة بهـذا التراث العقلاني اليوناني في تراثنا الثقافي؛ فيما نحن عازمون عليه من إحياء وربط للصـلة بتراثنا الثقافي في نهضتنا الحديثة، من جهة أخرى. وهو الأمر الذي يفسر موقفه من المرحلة العثمانية في تاريخ مصر (والعرب) والتي هي بالنسبة إليهم كالقرون الوسـطى بالنسـبة للأوروبيين. فكما فصلت القرون الوسطى الأوروبيين عن تـراثهم اليونـاني والرومـاني، وحالت دون استمرار حركتهم العقلية وتطورها، كذلك حال الترك بيننا وبين استمرار هـذه الحركة العقلية. بل إنه يعتقد " أنه يكاد يكون مؤكدا أن الترك العثمانيين لو لم يوقفـوا سـير الحركة العقلية في مصر مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائمـا للأذهـان الأوروبية في الأعصر الحديثة، ولأستطاع أن ينال - بل أن يقدم - قسطه من الرقي العـام للحضارة."[108]. وهذا ما يفسر أيضا موقفه من حملة بونابارت ' المباركة ' علـى مصـر ، على حد تعبيره!؛ إذ رأى فيها الحدث التاريخي الذي أعاد مصر إلـى تاريخهـا الطبيعـي المتواصل مع التاريخ الأوروبي؛ حيث نهضت " واحتكت بالأوروبيين الذين غدوا أساتذتها؛ [معتقدا] بمنتهى اليقين أن تأثير أوروبا...سيعيد إلى الذهن المصري كـل قوتـه وخصـبه الماضيين."[109]. ذلك أن " الفرق بيننا وبينهم في حقيقة الأمر لا يتصل بطبائع الأشياء وظواهرها، وإنما يتصل بالزمان ليس غير. بدأوا حياتهم الحديثة في القرن الخامس عشـر، وأخرنا الترك العثمانيون فبدأنا حياتنا الحديثة في القرن التاسع عشر. ولو أن الله عصمنا من

---

(107) أنظر علي أمليل ، المرجع السابق، ص 131.

(108) أنظر، طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، مصدر مذكور، ص 166.

(109) المصدر نفسه.

الفتح العثماني لاستمر اتصالنا بأوروبا، ولشاركناها في نهضتها ولسلكنا معها إلى الحياة الحديثة نفس الطريق التي سلكتها"[110].

هكذا بدا لطه حسين كيف ينبغي أن يقرأ المصريون (والعرب) تاريخهم ويقيموا تراثهم الثقافي ويحددوا ما ينبغي إحياؤه من هذا التراث، في نهضتهم الحديثة، بعيدا عن عواطفهم القومية والدينية، كما تقتضي قواعد منهج الشك الفلسفي العقلاني الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء. فلا ينبغي أن تحول عاطفتنا الدينية دون النظر إلى التاريخ العثماني كعقبة كؤود[111] حالت دون استمرا تفاعلنا مع التراث العقلاني اليوناني، أو أن ننظر لحضارة المسلمين وعقلانيتهم كأنها خلق على غير مثال. ولا ينبغي لعاطفتنا القومية أن تحول بيننا وبين عقلانية أوروبا الحديثة ومدنيتها، وأن نعتبر أنفسنا غرباء عنهم في هذه العقلانية والمدنية، قديما أو حديثا.

أما هؤلاء المستنيرون، عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة[112]، الذين يدعوهم طه حسين إلى أن يتجردوا من كل شيء كانوا يعرفونه، حين يبحثوا قضايا تاريخهم وتراثهم، وأن ينسوا عواطفهم القومية وكل مشخصاتها، وعواطفهم الدينية وكل ما يتصل بها، وأهواءهم السياسية وما يضادها[113]، فهم إن كانوا، كما يقول، طائفة قليلة[114]، في الوقت الذي أذاع فيه كتابه **في الأدب الجاهلي**، فإن إصلاحا تربويا قوامه تحديث مناهج التربية والتعليم وتعميمها في المدارس والجامعات، كفيل أن يخلق هذه الذهنية المستنيرة في أوساط الناس، وأن يفرز قادة الرأي والفكر المستنيرين المؤمنين بمقومات الدولة والمجتمع الحديثين. وإلى هذا الغرض أذاع طه حسين، كما سبق أن أشرنا، كتابه **مستقبل الثقافة** في مصر سنة 1938؛ أي سنتين بعد معاهدة الاستقلال عام 1936، معتبرا هذه المعاهدة تكريسا لاستقلال مصر عن أوروبا الاستعمارية، ولكنها التزام أيضا من مصر أمام أوروبا بأن يذهب

---

[110] أنظر، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 38.
[111] تعبير استخدمه طه حسين نفسه، أنظر، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ص 166.
[112] هكذا يصفهم طه حسين، أنظر، طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ص 61.
[113] بتصرف، المصدر نفسه، ص 68.
[114] المصدر نفسه، ص 61.

المصريون مذهبها في الحكم، ويسيروا سيرتها في الإدارة ويسلكوا طريقها في التشريع(115)، وأن يعلّموا أبناءهم ما تعلّمه أوروبا لأبنائها من علوم ومعارف(116). معتقدا، كما يقول ألبرت حوراني، " أن مصر المستقلة يجب أن تصبح جزءا من أوروبا، إذ بذلك فقط تصبح جـزءا من العالم الحديث."(117)

هكذا تبدو عناصر مفهوم الحداثة عند طه حسين متداخلة، متفاعلة جدليا بين تحديث الدولة وتحديث التعليم، وبين تحديث الدولة والتعليم والنخبة المستنيرة والمجتمع الحديث. فكلما زاد اهتمام الدولة بإصلاح برامج التعليم وتعميمها وزاد اقتناعهـا بضـرورة تحـديث محتـوى المعارف في المعاهد والجامعات، زادت حظوظ تحديث الدولة ذاتها، وزاد عدد المسـتنيرين من أبنائها. وكلما زاد عدد المستنيرين من أبنائها زادت حظوظ إعادة ترتيب علاقة مجتمعها بماضيه الحضاري ترتيبا عقلانيا يسمع بالتحرر من موروث المجتمـع التقليـدي ومعيقـات حداثة الدولة فيه. وهذه هي الدلالة العميقة لكتاب **مستقبل الثقافة في مصر**. أما منهج إعـادة ترتيب علاقة الحاضر بالماضي، فنموذجه الحي ودرسه المعبر كتاب **في الأدب الجاهلي**.

ويمكننا، منهجيا، رد تفكير طه حسين في مسألة الحداثة إلى ثلاثة عناصر أساسـية أولهـا 'المنهج ' وثانيها ' الإنسان' وثالثها ' العقلانية '.

فشرط الحداثة الأول هو، انحصار القديم وتقويضه، والخطوة الأولى نحو انحصار القديم، فكريا، هي بزوغ فكرة جديدة منافية في جوهرها للفكرة التي ما يزال هذا القديم يتخذ منهـا مبررا لوجوده. وإذا ما أردنا ترجمة واقعية لهذه الصيغة المجردة قلنا: إن خطـوة الحداثـة الأولى عند طه حسين تتخذ صورة ولادة رؤية منهجية تمكن صاحبها مـن وضـع أسـس المجتمع التقليدي الفكرية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية موضع تساؤل ونقد. والشك هـو منطلق المنهج عند طه حسين، ويتخذ هذا الشك صورة موقف **نقد تاريخي**، كما أشرنا، تجاه

---

(115) بتصرف، أنظر، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 36.

(116) بتصرف، المصدر نفسه، ص 49 - 50.

(117) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 393.

الماضي من جهة، وصورة موقف **تنويري عقلاني** من حيث علاقته بالحاضر من جهة أخرى. على اعتبار أن من شأن هذا المنهج تحديث العقل ذاته وتحريره[118]، وليس تحديث وسائل البحث وأدواته فقط . إلا أن أهمية هذا المنهج، الذي ترتسم في ضوئه علاقة الحاضر بالماضي بشكل عام، لا تكمن عند طه حسين في بعده النقدي التاريخي فحسب، بل ، وربما هذا هو الأهم، في رده فاعلية التاريخ البشري الحضارية إلى إرادة الإنسان [119] وتدبيره الحر، ومن ثم الإقرار بأن لا سبيل إلى فهم نشاط الإنسان التاريخي إلا بالمناهج الإنسانية التي تتخذ من الإنسان منطلق الفهم ومنتهاه. وقد وجد طه حسين في قواعد منهج ديكارت ما يمكنه من التجرد من أية معرفة سابقة (دينية أو غير دينية) تحول دون إقراره بهذه الحقيقة.

وإذا كان المنهج هو القاعدة الأساسية التي يقوم عليها تصور طه حسين للحداثة، والحداثة من خلق فاعلية الإنسان وإرادته الحرة، فأن العقلانية هي أساس هذا المنهج من جهة، والمعيار الذي نحدد به علاقتنا بتراثنا الحضاري من جهة أخرى. ولهذا جاء خطاب طه حسين في **مستقبل الثقافة في مصر** سعيا لتحديد هذه العقلانية، من منطلق حداثة عصرنا كما هي قائمة في أوروبا[120]. ومع أن تراثنا لم يكن بالنسبة لطه حسين خلوا، كما ذكرنا، من العقلانية، إلا أن ' الحداثة ' عنت لديه، من بين ما عنت، إعادة إضفاء عقلانية عصرنا على هذا الجانب العقلاني الموروث من تراثنا وتعديله، بغية تجديد ذهنياتنا وتحديث أساليب الحياة في المجتمع. وكما أصبحت المرحلة الإغريقية والرومانية، الأبعد زمنا، بالنسبة لفلاسفة عصر النهضة والتنوير الأوروبيين أقرب إلى الأذهان والعقول والأذواق؛ حيث تمت صياغة زمنية ذهنية للتاريخ تتماشى وحاجات الحاضر، ينتقى منها ما تفضله

---

[118] وفي هذا المعنى يقول طه حسين، " والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر، قد كان من أخصب المناهج وأقواها وأحسنها أثرا، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا... وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث...فلنصطنع هذا المنهج...[ونخلص] من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورءوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضا.". أنظر، طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ص 68.

[119] أنظر، طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ص 161.

[120] ولعل هذا ما قصده أنور لوقا بقوله: " فقد نادى [أي طه حسين] بدمج الحاضر الوطني ضمن مجمل التطور التاريخي للحضارة. وكان لا بد لهذه المبادرة من أن تصطدم بأصحاب النظرة التجزيئية العقائدية للتاريخ. ولكن هذا المصلح كان حريصا، قبل أن يخوض المعركة، على أن يستعد لها وأن يحشد لها العناصر الفكرية الأساسية." أنظر، أنور لوقا، المرجع السابق، ص 146.

الأزمنة الحديثة، ويعدل ما ينتقى وفق شروط الراهن الأوروبي وعقلانيته، كذلك أصـبحت الجوانب العقلانية في تراث الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية، وهي المرحلـة الأبعـد زمنا، أقرب إلى ذهن طه حسين، فيما يمكن انتقاؤه واستلهامه وتعديله في الحداثـة العربيـة المرتجاة، من العصر العثماني، الأقرب زمنا، بالنسبة للمصريين (والعرب)[121]. وقد ترجم طه حسين، عمليا، هذا المسعى في جهد فكري متواصل سعى من خلاله إلى تعديل المفهـوم الحضاري الذي ورثناه من الماضي من جهة، وإلى تحديد نماذج ما يمكن استلهامه من روح هذا التراث العقلاني وتعديله أو تطويره من جهة أخرى، تمهيدا لاستنباط مفهوم لـ' الحداثة ' من خصائص عصرنا الحضارية وعقلانيته يكون بمثابة مرجعيتنا المعاصرة؛ تمامـا كمـا فعلت أوروبا مع تراثها، اليوناني والرومـاني، إبـان نهضـتها الحديثـة إحيـاء وتعـديلا وتجاوزا[122].

غاية طه حسين إذن من تعديل المفهوم الحضاري الذي ورثناه من ماضينا، وتحديد نماذج ما يمكن استلهامه من تراثنا العقلاني، ليست " إنشاء مدنية مصرية [أو عربيـة] تضـاهي مدنية أوروبا، بل باستيعاب مدنية أوروبا ذاتها"[123]. ذلك أنه لا شيء هناك يباعد بيننا وبين هذه المدنية أو الحياة الحديثة، كما يقول، ولا شيء يفرقنا عن أهلها. بل نحن مدفوعون إلـى هذه ' الحياة الحديثة ' دفعا عنيفا[124]؛ " تدفعنا إليها عقولنا وطبائعنا وأمزجتنـا التـي لا تختلف في جوهرها قليلا و لا كثيرا منذ العهود القديمة جدا عن عقول الأوروبين وطبـائعهم

---

(121) هذا هو معنى قول طه حسين: " وإني أعتقد أنه يكاد يكون مؤكدا أن الترك العثمانيين لو لم يقفوا سير الحركة العقلية في مصر مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائما للأذهان الأوروبية في الأعصر الحديث، ولأستطاع أن ينال - بل أن يقدم - قسطه من الرقي العام للحضارة.". أنظر، طه حسين، المصدر نفسه، ص 166.

(122) ليس من باب المصادفة أن يخصص طه حسين أولى جهوده العلمية لإبراز جوانب الإبداع والعقلانية في أعمال شخصيتين فكريتين امتازتا بالابتكار الخارق، كما يقول، في التراث العربي الإسلامي، هما أبو العلاء المعري، وابن خلدون؛ وليس مصادفة أيضا أن يختم طه حسين أطروحته حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية بالقول: " كل ذلك [أي كل ما استنتجه من دراسته لفكر ابن خلدون] يرفع من ابن خلدون إلى صف علماء العصر الحديث". أنظر، طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، الصفحة الأولى من المقدمة، وص 164.

(123) أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 393.

(124) قارن ذلك في، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 37.

وأمزجتهم.."[125]. فلا شيء إذن يفرق بيننا وبين أهلها، إنما علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات، علينا " أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد فيها وما يعاب."[126]. وهو يرى أن إمكانية ذلك بالنسبة إلى المصريين تكون بدراستهم لتاريخهم، ليفهموا أن مصر كانت دوما جزء من أوروبا[127].

لكن طه حسين يسارع إلى تخفيف وقع هذه الفكرة على المصريين (والعرب)، ويقلل من خوفهم افتقاد ذاتهم الحضارية بتبنيهم الكلي مدنية أوروبا وحداثتها، ويلجأ إلى الحجة التقليدية، التي استعملها الطهطاوي، وغيره من بعده، وهي أن أسس هذه المدنية الأوروبية وحداثتها ليست غريبة عن العرب والمصريين. ذلك أن الأوروبيين أنفسهم قد اخذوا، قبل بداية نهضتهم الحديثة وفي العصر القديم علوم العرب وفلسفتهم. لا، " بل كنا لهم أساتذة في القرون الوسطى وفي العصر القديم. هم يعرفون ذلك ولا ينكرونه، وهم يعلنون ذلك ولا يسرونه، ونحن نجادل في ذلكم بغير حق، ونماري في ذلك، لا يدفعنا إلى المراء فيه إلا الكسل وفتور العزيمة... وخمود جذوة العقل."[128]. ومن ثم فنحن، في نظره، شركاء لهم ' معنويا ' في هذه المدنية وهذه الحداثة، لا في إنشائها ولكن في أصول العلوم التي أنشئت عليها. ولذلك فإذا ما نحن استوعبنا اليوم هذه المدنية وهذه الحداثة فإننا، في الواقع، لا نستوعب شيئا غريبا عنا، إنما " نأخذ بحظنا من تراثنا القديم"[129].

ثم إن هذه المدنية الأوروبية (أو هذه الحداثة)، ليست خصوصية أوروبية بالمعنى الحصري للكلمة، بل هي، في جوهرها، عالمية الروح والنفع، مادامت قائمة على أساس العلم والثقافة؛ فالعلم والثقافة لا وطن لهما، وإنما وطنهما نفع الإنسان حيثما كان، فردا

---

[125] المصدر نفسه.

[126] المصدر نفسه، ص 45.

- بل إن طه حسين يقر بأنه يريد " أن نتصل بأوروبا اتصالا يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى حقيقة وشكلا." أنظر، المصدر نفسه، ص 35.

[127] قارن ذلك في، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 394.

[128] أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 41.

[129] المصدر نفسه.

ومجتمعا ووطننا. وهذا هو تحديدا ما جعل طه حسين ينظر إلى العلم والثقافـة، بوصـفهما أساسين للحضارة والاستقلال السياسي. فقد " كانت شعوب كثير من الناس في أقطار كثيـرة من الأرض تعيش حرة مستقلة، فلم تعصمها الحرية والاستقلال من أن تعتدي عليها شـعوب أخرى تستمتع بالحرية والاستقلال، ولكنها لا تكتفي بهما ولا تراهما غايتها القصوى، وإنمـا تضيف إليها شيئا آخر أو أشياء أخرى. تضيف إليهما الحضارة التي تقوم على الثقافة والعلم، والقوة التي تنشأ عن الثقافة والعلم، والثروة التي تنتجها الثقافة والعلم."[130].

وهذا هو أيضا؛ أي البعد الإنساني للعلم والثقافة، ما جعله ينظر إليهما من منظور جـدل العام والخاص في طبيعتهما؛ أي من منظور عالميتهما وخصوصيتهما في الآن نفسه، فيرى ثلاثة أبعاد أساسية للثقافة والعلم " فليست الثقافة وطنية خالصة ولا إنسانية خالصة، ولكنهـا وطنية إنسانية معا، وهي في أكثر الأحيان فردية أيضا"[131]. ولمزيد من الإيضاح يذهب طه حسين إلى القول: " فمن عناصر الثقافة ما هو بطبيعته شائع عام مشترك بين الناس جميعـا، ترى ذلك في كثير من ألوان العلم. ومن عناصر الثقافة ما هو بطبيعته شخصي متصور على هذه الأمة أو تلك، يجري ذلك في كثير من ألوان الفن. ولكن طبيعة الحياة الإنسانية قد أتاحت للناس أن يخصصوا العام فيطبعوه بطابعهم، وأن يعمموا الخاص فيجعلوه شركة بين الأمـم. فالعلم لا وطن له، ولكنه إذا استقر في وطن من الأوطان تأثر بإقليمه وبيئتـه ليسـتطيع أن يتصل بنفوس ساكنيه. والفن شخصي متأثر بمنتجه مصور لنفسه ومزاجه، ولكنـه لا يكـاد يظهر حتى يكتسب من وجود نفسه صفة لا أدري كيف تتحدد، ولكنها تصل بينه وبين الناس جميعا وتقربه إلى نفوس الناس جميعا."[132].

وهذا ما جعل طه حسين يطمئن المصريين أن لهم ثقافة خاصة، ضاربة بجـذورها إلـى أعماق التاريخ، ثقافة " فيها شخصية مصر القديمة ..وفيها شخصية مصـر الباقيـة "[133]، ولكنها " في الوقت نفسه إنسانية قادرة على أن تغذو قلوب الناس وعقولهم... وقادرة على أن

---

[130] المصدر نفسه، ص 2.
[131] المصدر نفسه، ص 532.
[132] المصدر نفسه، ص 531 - 532.
[133] المصدر نفسه، ص 532.

تنتج لهم من اللذة والمتاع مما يجدونه أو لا يجدونه في ثقافتهم الخاصة "[134]. وآية ذلك " أن القليل الذي ترجم [منها] إلى اللغات الأوروبية قد أعجب الأوروبيين وأرضاهم."[135]. والأمر نفسه ينطبق على العرب من غير المصريين وثقافتهم. ولكن إن كان هذا، عند طه حسين، من الأمور التي ينبغي أن نسلم بها، وأن " نقنع أنفسنا، إن لم تكن مقتنعة، بأننا مهما نكن ضعافا ومهما نكن مبطئين فإن لنا شخصية قوية خصبة تنتج للناس ما يفيدهم ويمتعهم."[136]، إلا أن هذا المنظور نفسه؛ المنظور الذي يرى في ثقافة مصر الخاصة - أو ثقافة أية أمة من الأمم - ما ينفع الناس جميعا، سيتخذه طه حسين منطقا له لإقناع المصريين (والعرب) المعاصرين بحاجتهم الضرورية إلى ثقافة وعلوم أوروبا الحديثة ومدنيتها ككل.

فمصر المعاصرة (والعرب المعاصرون) يجب، في نظر طه حسين، تأصيل ذاتهم في هذا العصر، ذلك أنهم لا يمتلكون من ثقافتهم الخاصة المعاصرة والعالم المعاصر، ما يؤصلون به ذاتهم في هذا العصر، وأن ما يمتلكونه من عناصر ثقافية خاصة موروثة، فرعونية - وغير فرعونية - قديمة وعربية إسلامية، لم يعد كافيا لبقاء مصر (والعرب) أمة حية في ظل مستوى التطور الحضاري العالمي الراهن. ولأن الثقافة بطبيعتها، مهما كانت خصوصيتها، فهي نافعة للناس جميعا، كما يقول طه حسين، وأن العلم لا وطن له، فعلى مصر (والعرب) أن يؤصلوا ذاتهم بثقافة وعلم العالم المعاصر. وأوروبا هي، عنده، التي تملك اليوم أرقى ما وصل إليه الإنسان، علما وثقافة، في العالم المعاصر. ولذلك ينبغي لمصر (والعرب) أن ينظروا إلى مدنيتها، (أو حداثتها) نظرة من يريد أن يتعلم.

ولإزادة مخاطبيه المصريين (والعرب) اطمئنانا على ذاتهم الحضارية، يعمد طه حسين إلى تذكيرهم بالأسلاف، وما كان لهم من اتصال بحضارات الأغيار، ويلفت " الصادقون الأخيار [منهم] إلى أن الإسلام لم يكد يتجاوز بلاد العرب حتى أتصل بحضارات أجنبية كان مركزها في ذلك الوقت من العرب والمسلمين كمركز أوروبا منا الآن. فلم يتحرج

(134) المصدر نفسه.
(135) المصدر نفسه، ص 532 - 533.
(136) المصدر نفسه، ص 533.

العرب المسلمون من أن يأخذوا بأسباب الحضارة الفارسية واليونانية "[137]. بل إننا نجدهم " قد صاغوا من هاتين الحضارتين ومن تراثهم القديم هذه الحضارة الإسلامية الرائعة "[138]

لذلك نجد طه حسين يؤمن " بأن مصر الجديدة [والعرب] لن تكون ابتكارا، ولن تخترع اختراعا، ولن تقوم إلا على مصر القديمة الخالدة... ومن أجل هذا [لا يحب] أن نفكر في مستقبل الثقافة في مصر إلا على ضوء ماضيها البعيد، وحاضرها القريب. لأننا لا نريد ولا نستطيع أن نقطع ما بيننا وبين ماضينا وحاضرنا من صلة."[139]. شأننا في هذا شأن كل الأمم ذات التاريخ الطويل. لكن مصر (والعرب) التي تملك ماض عريق، حاضرها الآن فقير ضعيف[140]. والدعوة إلى أحياء الماضي لا تخلو، في نظره، من سذاجة تدعو للاستهزاء[141]. فقد جاء العصر الحديث ليمكن الاتصال من جديد بين مصر (والعرب) وأوروبا، ويحول حياة أوروبا، المادية والمعنوية، غاية نقتديها في حياتنا المادية والمعنوية[142]. وتصبح مدنية أوروبا وحداثتها هي ما نريد أن نغني بروحها روح حاضرنا الفقير الضعيف في هذا العصر.

ولأن " السبيل إلى ذلك ليست في الكلام يرسل إرسالا "[143]، كما يقول طه حسين، فإن الفعل، والفعل وحده، هو الذي يربط النظر بالعمل، ويستخرج من النظرة العقلية مضمونا واقعيا قادرا على إعادة انتاج الواقع ويرتقي به إلى مستوى النظر. فالفرد في ذاته، الساعي إلى مدنية العصر وحداثته، يظل فكره معزولا، يكشف عن نفسه من خلال قيم ومثل عليا بديلة متضادة مع الواقع، حتى إذا ما أدمجه المجتمع في صميم كيانه اكتسب مضمونا واقعيا. وهذا الاندماج بين الفرد الحديث (حامل قيم الحداثة ومثلها) والمجتمع لا يكون، وفق ما

---

(137) المصدر نفسه، ص 56.
(138) المصدر نفسه، ص 57.
(139) المصدر نفسه، ص 6.
(140) بتصرف، المصدر نفسه.
(141) وهو تعبير يستخدمه طه حسين نفسه، قارن فحوى ذلك في، المصدر نفسه، من ص 30 حتى ص 34.
(142) بتصرف، قارن ذلك في ، المصدر والصفحات نفسها.
(143) المصدر نفسه، ص 45.

يستنتج من كتاب طه حسين **مستقبل الثقافة في مصر**، إلا في كيان يضمهما ويتجاوزهما، وظيفيا، في الوقت نفسه، وهو كيان الدولة [144] ووظيفتها.

لهذا كانت الحداثة المنشودة، أو المدنية والحضارة، كما يسميها طه حسين، مشروطة بأمرين: الأول أنها في كثير من ميادين الحياة تلتمس عند الأوروبيين[145]. والثاني أن الدولة، والدولة وحدها، هي التي تستطيع أن تنجز ما يتم اقتباسة من منجزات الأوروبيين. لذلك، إذا كان بإمكاننا القول أن شرط الحداثة الذاتي عند طه حسين يمكن رده، كما سبق أن أشرنا، إلى ثلاثة عناصر هي المنهج والإنسان والعقلانية، فإن شرطها الموضوعي، عنده، مكون من عنصرين أساسيين لا سبيل إلى الاستغناء عن أحدهما: أولاهما اقتباس منجزات أوروبا الفكرية والسياسية والتقنية (العلمية) والاقتصادية، وبتعبير آخر شتى أسباب حضارة العصر وثقافته. وثانيهما: أن هذه المنجزات الأوروبية لا يمكن اقتباسها دون وجود دولة تمكن مواطنيها - بالتعليم ونشر المعرفة - [146] من استيعاب هذه المنجزات، وتحويلها إلى مكاسب للمجتمع ذاته. وعلى ذلك كان تصور طه حسين لمستقبل الثقافة في مصر مقرونا باستعادة مصر حريتها وتحقيق استقلالها[147] وكان معنى **الحداثة** عنده مرادفا لبناء الدولة.

لكن طه حسين لا يرى أن أية دولة يمكن أن تتحقق في ظلها شروط الحداثة المرتجاة. بل في دولة محددة، وهي على التحديد الدولة الديموقراطية الليبرالية العلمانية، التي تستمد كل مقوماتها الروحية والفكرية والسياسية من فكر الثورة الفرنسية. فإذا كان بإمكان الديموقراطية

---

(144)

(145) يقول طه حسين: إننا " في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوروبا اتصالا يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا. ". أنظر، المصدر نفسه، ص 35.

(146) وهذا هو معنى قول طه حسين. " ...إذا كان من أوجب واجبات الدولة أن تحمي بعض المصريين من بعض، وان تكفي بعضهم شر بعض وأن تكف بأس بعضهم عن بعض، وأن تقر فيهم العدل والأمن، وتحقق لهم المساواة وتكفل لهم الحرية. إذا كان هذا كله من أول واجبات الدولة وأهم أعمالها فإن الوسيلة إلى هذا كله من أول واجبات الدولة وأهم أعمالها." . ووسيلة هذا كله عند طه حسين هي التربية والتعليم، الوسيلة الوحيدة لاستيعاب منجزات الحداثة الأوروبية، " فحياة مصر الخاصة وتطورها الحديث، يقتضيان بأن تؤخذ أمور التعليم كلها بالجد والحزم ...والدولة وحدها هي التي تستطيع أن تضع المناهج والبرامج لهذا التعليم وان تقوم على تنفيذ هذه المناهج والبرامج.". قارن ذلك على التوالي في، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 77 - 78، و ص 71.

(147) أنظر، المصدر نفسه، ص 2.

الليبرالية أن تكفل " لأبناء الشعب جميعا الحياة والحرية والسلم "[148] فإن الفصل بين الـدين والمدنية من جهة والدين والدولة من جهة أخرى يجعل، في نظر طه حسين، من المسـتطاع " اقتباس أسس المدنية الأوروبية بدون اقتباس دينها"[149]، ويجعل السياسة في موقف الحيـدة التامة من رجال العلم ورجال الدين[150]، ويضمن المساواة بين المواطنين مسـلمين وغيـر مسلمين؛ وهما الشرطان الأساسيان لبناء الدولة الحديثة وتنظيم المجتمع الحـديث. ذلـك أن " مهمة الدين أن يشبع عواطفنا لا أن يوجهنا في المجتمع الحديث."[151]. فطه حسين، المؤمن بمبادئ الدولة الحديثة؛ مبادئ الحرية والديموقراطية والدستور[152]، يؤمن أيضا بمبدأ الدولة العلمانية، وإيمانه هذا ينطلق من تقديره العميق لنتائج الرقي البشري الذي حققته أوروبا فـي ظل الدولة العلمانية الحديثة. ولعل ما زاده إيمانا بذلك هو اقتناعه بأن الإسلام نفسه يساعدنا على ذلك " فالإسلام لا يعرف الإكليروس ولا يميز طبقة رجال الدين من سـائر الطبقـات. والإسلام قد ارتفع من أن يجعل واسطة بين العبد وربه. فهذه السيئات التي جنتها أوروبا من دفاع رجال الدين عن سلطانهم لن نجنيها نحن إلا إذا أدخلنا على الإسلام ما ليس فيه وحملناه ما لا يحتمل."[153].

هذه هي، في نظرنا، المعالم الكبرى لأطروحة طه حسين الحداثية. فما هي مواطن ضعف هذه الأطروحة؟ ولكن قبل ذلك ماهي مواطن قوتها؟

ليس مما يجافي الحقيقة الإقرار بأن طه حسين يعد قطبا مـن أقطـاب التيـار العقلانـي التنويري، في الفكر العربي المعاصر. فأطروحة هذا المفكر الحداثية تكـون، كمـا رأينـا، مشروعا ليبراليا عقلانيا قد يكون " أكثر وضوحا مما نجده عند غيره " [154] من معاصريه.

---

[148] أنظر، المصدر نفسه، ص 94.

[149] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص 396.

[150] انظر، زهير حرب، طه حسين: " الإسلام والحداثة "، مجلة، **الواقع**، عدد 2، سنة 1980، ص 136.

[151] أنظر، ألبرت حوراني، المرجع نفسه، ص 397.

[152] وهذا الإيمان هو ما جعل طه حسين يقول " وإذا عبنا أنفسنا بشيء من هذه الناحية فإنما نعيبها بالإبطاء في نقل ما عند الأوروبيين من نظم الحكم وأشكال الحياة السياسية.". أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 32.

[153] المصدر نفسه، ص 56.

[154] أنظر، علي أمليل، المرجع السابق، ص 123.

ومما زاد من أهمية هذا المشروع العقلاني الليبرالي أنه جاء في ظرفية تاريخيـة خاصـة، اختلطت فيها الدعوة الليبرالية مع اللاعقلانية؛ واقترن هذا الخلط " فـي أذهـان الليبـراليين المصريين بالتشديد على اللاعقل، كوجدان الجماهير...وبمعارضـة الماديـة، والانتصـار لروحانية الشرق ...المزعومة "[155]. فجاء خطاب طه حسين، في هذه الظرفية التاريخيـة، موجها إلى العقول لا إلى العواطف، وهو الأمر الذي يفسر الهجمة التي لقيها هذا الخطـاب من معاقل الفكر التقليدية ومؤسساته (مؤسسة الأزهر بالأساس)، ومـن أصـناف التفكيـر اللاعقلاني التقليدية الأخرى جميعا[156].

ولا ننافي الحقيقة أيضا إذا أبرزنا أهمية إقرار طه حسين، في تلك الظرفيـة التاريخيـة الانتقالية الحاسمة، " بأن الله قد خلق النوع الإنساني كله مستعدا للرقي، قادرا علـى التقـدم، خليقا أن يبلغ من الكمال ما يتاح للناس أن يبلغوه."[157]، وأكدنا ما لهذا الإقرار مـن إيمـان بوحدة العقل الإنساني، ومن اقتناع بقدرة تمثل الإنسان المصري (والعربي) منجزات العقل الإنساني الحضارية، العلمية والثقافية، كما هي متجلية في أرقى مظاهر تطورها في أوروبا. مثله في ذلك، كما يرى طه حسين، مثل " الشعب الياباني في القرن الماضي [القرن التاسـع عشر] "[158]. فهذا الإقرار ينطوي على إيمان صريح ليس بوحدة العقل الإنساني فحسب، بل بوحدة في المصير الحضاري البشري، قل من كان يجهر بها في أوساط قادة الرأي والفكر، في مصر والبلاد العربة آنذاك.

ولم يكن اعتقاد طه حسين بالبعد الإنساني للمدنية الأوروبية الحديثة مخالفا للحقيقة، فالعلم لا وطن له، كما قال، ومنافعه للناس جميعا، والثقافة الإنسانية مهما كانت خصوصيتها يجـد الإنسان فيها، أينما كان، ما يمتعه ويسره. فلا ينبغي أن نزهد في الأخذ بالعلوم والمعـارف الحديثة واستجلابها إلى أوطاننا، ولا ضرر إن نحن أخذنا بثقافة العصر وفنونه وآدابه.

---

(155) أنظر، عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع مذكور، ص 245.

(156) والحقيقة أن أغلب من نقدوا مشروع طـه حسين نقدوه من مواقع دينيـة. أنظر العرض الذي يقدمـه عبد المجيد البدوي لأمثلة من هذا النقد في كتابه، **مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي من مطلع القرن إلى موفى الستينات**، مرجع مذكور، ص 247 وما بعدها.

(157) أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 42.

(158) المصدر نفسه.

ولم يفارق طه حسين الحقيقة، في دعوته إلى إعادة بناء علاقتنا بماضينا الثقافي والحضاري انطلاقا من حاجة الحاضر، وأن نحرر حاضرنا من سلطة هذا الماضي بإخضاعه إلى منطق التاريخ وأحكامه، وأن " ننسى [في كل ذلك] عواطفنا القومية وكل مشخصاتها، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها... وألا نتقيد بشيء، ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح"[159]. فهو بهذه الدعوة يكون قد أراد أن يفعل ما فعله فلاسفة التنوير في أوروبا. بإعادة ترتيب علاقة الحاضر بالماضي من منظور الحاضر وحاجة الإنسان فيه، ومنظور الحاضر هو العقلانية المعاصرة، وحاجة الإنسان فيه هي " حداثة " الإنسان المعاصر ومدنيته. ولأن إعادة ترتيب علاقة الحاضر بالماضي ضرورة تفرضها حاجة الحاضر إلى التطور والتجديد، فإنها لا تعني، عند طه حسين، القطيعة الكلية مع هذا الماضي، وإنما التحرر مما يعيق التطور والتجديد، وإحياء ما يمكن أن يكون فيه من جوانب عقلانية، تكون مرتكزا لنا في هذا التطور والتجديد. ولذلك كانت دعوة طه حسين إلى إخضاع التراث إلى **النظرة التاريخية**، وتأويله أو فهمه في **تاريخيته**، بعيدا عن أي تقديس يضعه خارج أحكام التاريخ[160]، بما في ذلك بعض " المعتقدات الدينية المتعلقة بالجبر والاختيار، وبعجز الإنسان عن مغالبة الطبيعة"[161]. وهذا هو جوهر الرؤية التاريخية (والتاريخانية) التي بلورها فلاسفة عصر النهضة والتنوير الأوروبيين، حين أعادوا بناء علاقتهم بالتراث الأوروبي الوسيط والقديم.

ولسنا نجانب الصواب إن نحن أكدنا أهمية مراهنة طه حسين على أصلاح منظومة التربية والتعليم، وتحديث مناهجها وتعميمها، في خلق قادة الرأي والفكر المستنيرين، ومن ثم مراهنته عليهم في تحديث الدولة والمجتمع. فإذا كان من مهام قادة الرأي بناء الدولة الحديثة، فإن مهمة قادة الفكر هي تنوير الناس بمفاهيم الفكر الحديث وقيمه الإنسانية وتحريرهم من

---

(159) أنظر، طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ص 68.

(160) هذا هو مغزى دراسة طه حسين للأدب الجاهلي، وإعادة النظر في المسلمات الموروثة عنه، كما قدمها في كتابه المعروف.

(161) أنظر، عبد العزيز شرف، **طه حسين وزوال المجتمع التقليدي**، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع ـ تونس، الطبعة الثانية 1988، ص 160.

سلطة الماضي وقيمه الفكرية المتجاوزة، ومن ثم دفعهم إلى إعادة ترتيب علاقتهم بالماضي، بما يتيح لهم تقويض أسس المجتمع التقليدي وإقامة أسس مجتمع حديث تحكمه قيم وعلاقات إنسانية حديثة.

ولعل هذه الرؤية **العقلانية** عند طه حسين لحداثة العصر ومدنيته، والنظـرة **التاريخيـة النقدية** للتراث وعلاقتنا به، ما جعلت ألبرت حوراني يعتبره المفكر الأكثر اتساقا في التفكير، والأكثر تأثيرا في النهضة المصرية في القرن العشرين، ويذهب إلى أن الأفكار التي نـادى بها زعماء النهضة الحديثة قد تبلورت عند طه حسين، وأنها أثرت على التفكير الاجتمـاعي والعمل السياسي في العالم العربي بأسره على مدى ثلاثة أجيال."[162]. ولعل هـذه الرؤيـة العقلانية لحداثة العصر ومدنيته، هي أيضا ما جعلت منجي الشملي يعلـن أن موقـف طـه حسين " في المناداة بحرية الرأي وحرية الفكر، والعدل الاجتماعي والنظـام الـديموقراطي، موقفه؛ وفوق ذلك بأن بيان الحداثة العربية بيانه..."[163]

ولكن هذا كله لا يخفي ما رأيناه، من جانبنا، مواطن ضعف في أطروحـة طـه حسـين الحداثية هذه. ولعل أفضل ما نبدأ به هو ما بدأ به طه حسين نفسه كتابه **مستقبل الثقافة فـي مصر**. والمسألة هي أننا نجد طه حسين قد جهد الجهد كله، على مدى ما يزيد عن الثلاثـين صفحة من هذا الكتاب، ليثبت لنا أنه " لم يكن بيننا وبين الأوروبيين من الفروق ما كان بين اليابانيين والأوروبيين! [ويبين أننا] شركاء الأوروبيين في تراثهم العقلي علـى اخـتلاف ألوانه وأشكاله، وفي تراثهم الديني على اختلاف مذاهبه ونحله، وفي تراثهم المـادي علـى اختلاف ضروبه وأنحائه!"[164] ليستنتج من ذلك أننا (المصريون وعرب الشرق الأدنـى) ننتمي إلى العقل الغربي لا إلى العقل الشرقي؛ عقل اليابانيين والصينيين والهنود[165] الـخ؛ مباعدا بين العقلين وثقافتهما مباعدة جعلت منا جزءا من أوروبا عقلا وثقافة[166]. ويستخلص

---

(162) بتصرف، قارن ذلك في، ألبرت حوراني المرجع السابق، ص 390.

(163) أنظر، مقدمة منجي الشملي لمجموعة دراسات عن طه حسين جمعت في عمل عنوانه: **طه حسين في مرآة العصر** ، مطبوعات بيت الحكمة ـ قرطاج، تونس، الطبعة الأولى 2000، ص 20.

(164) أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 40 - 41.

(165) بتصرف، المصدر نفسه، ص 14.

(166) بتصرف، قارن ذلك في، المصدر نفسه، ص 7 وص 14.

من ذلك أننا " مدفوعون إلى الحياة الحديثة دفعا عنيفا. تدفعنا إليها عقولنا وطبائعنا وأمزجتنا التي لا تختلف في جوهرها قليلا ولا كثيرا منذ العهود القديمة جدا عن العقول الأوروبية وطبائعهم وأمزجتهم."[167]. والسؤال هنا هو ما مبرر طه حسين لهذا الجهد كله؟، ما دام الشعب الياباني - الشرقي الذي لا صلة له عقلا وثقافة ومزاجا بالأوروبيين - ما هو إلا أن أحس، كما يقول طه حسي، " ألاّ سبيل له إلى أن يعيش كريما حتى يشبه الأوروبيين في كل شيء ويزاحمهم في ميادينهم ويجاريهم في سيرتهم فما هي إلا أن هم حتى فعل، وما هي إلا أن أراد حتى وفق إلى ما أراد."[168]. فطه حسين لم يقدم لنا تفسيرا مقنعا عن أسباب إخفاقنا مجاراة الأوروبي في حضارته، نحن الذين نشاركه، كما يزعم، عقله وطباعه وأمزجته، وعن أسباب توفيق الشعب الياباني في مجاراة الأوروبي في حضارته، رغم ما يباعد بينهما، كما يزعم طه حسين أيضا، في العقل والطباع والمزاج.؟ إنها فعلا لمفارقة كبيرة لم نجد ما يدفعنا للاقتناع بها.

هل يكفي أن يقر طه حسين ويعزو تخلفنا - نحن الذين نشارك أوروبا تراثها العقلي والأدبي كله، كما يقول - إلى " الكسل وفتور العزيمة وحب الراحة وإيثار العافية وخمود جذوة العقل" [169]؟. وإذا كان الأمر كذلك فلسنا ندري كيف نكون شركاء أوروبا في العقل والعاطفة والمزاج، ونحن نتصف بهذه الصفات المعطلة لجذوة العقل والعزيمة؟ ، وكيف حاز الياباني على هذه الصفات، ونافس أوروبا بها، وهو لا يشاركها، تاريخيا، تراثها العقلي والأدبي في شيء، قليل ولا كثير، على حد تعبير طه حسين؟

والحقيقة أن هذه المفارقة تعد النتيجة الطبيعية لمنطق تفكير طه حسين في هذا الموضوع؛ حيث اختار فرضية المستشرقين منطلقا له في الإقرار بثنائية العقل الشرقي والعقل الغربي. فهو وإن بدا لنا في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** ناقدا لهذه الثنائية، إلا أن المتمعن في نقده لهذه الثنائية يجد أنه لا ينقدها من منطلق الرفض المبدئي لها بل من منطلق رفض خارطتها

---

[167] المصدر نفسه، ص 37.

[168] المصدر نفسه، ص 40.

[169] المصدر نفسه، ص 41.

عند المستشرقين، التي تضع مصر في خانة الشرق الحضارية. وبدل أن ينطلق طه حسين من فرضية، أو حقيقة، وحدة العقل الإنساني للرد على المستشرقين، وإقناع المصريين (والعرب) بالأخذ بأسباب المدنية الأوروبية الحديثة. بدل هذا راح يجتهد في البحث عن الروابط والعلاقات الثقافية والحضارية التاريخية التي تؤكد، كما يقول، انتماء مصر التاريخي لأوروبا والعقل الأوروبي. صحيح أن طه حسين يقر بوحدة العقل الإنساني ويؤكد اقتناعه " بأن الله قد خلق النوع الإنساني كله مستعدا للرقي، قادرا على التقدم، خليقا أن يبلغ من الكمال ما يتاح للناس أن يبلغوه"[170]. إلا أنه فكر في مفهوم الشرق والغرب الحضاريين بما يخالف هذا الاعتقاد وهذا الإيمان، فكانت لذلك هذه المفارقة في أطروحته.

وليست هذه المفارقة هي موطن الضعف الوحيد في أطروحة طه حسين. فهو في اجتهاده للبرهنة على غربية العقل المصري، يبني دلائله على تاريخ علاقة مصر بغيرها من الأجناس. فيمعن في التركيز على علاقة مصر المنتظمة والبعيدة مع اليونان والرومان وغيرها من شعوب المتوسط، وعلى انعدام هذه العلاقة مع شعوب الشرق الأخرى، أو فتورها وانقطاعاتها المستمرة، إن وجدت، كما هو الحال مع الفرس. ويستنتج من ذلك أن علاقة مصر المنتظمة والبعيدة مع اليونان قد جعلت " مصر دولة يونانية أو كاليونانية "[171]. فبأي منطق تكون العلاقة بين مصر واليونان علاقة تأثير من جانب واحد فقط، مادامت هذه العلاقة، كما يقول علاقة " تبادل المنافع بين العقل المصري والعقل اليوناني "[172]، فنرى مصر قد تيونَنت، إن جاز التعبير، ولا نرى اليونان قد تمصرت. رغم أن تبادل المنافع بين العقلين في العصور القديمة، " كان شيئا يشرف به اليونان، ويمتدحون به و[يذكرون] مصر أحسن الذكر "[173]، كما يعلن ذلك طه حسين. بل إن نفع مصر لليونان في هذا المجال أسبق، بحكم قدم الحضارة المصرية على حضارة اليونان الذين " كانوا في عصورهم الأولى، يرون أنهم تلاميذ المصريين في الحضارة "[174] ، كما يقول. فلسنا ندري لماذا هذا التأثر الأحادي

---

(170) المصدر نفسه، ص 42.
(171) المصدر نفسه، ص 19.
(172) المصدر نفسه، ص 12.
(173) المصدر نفسه.
(174) المصدر نفسه.

الجانب، هل يعني ذلك أن طه حسين يقر ضمنا بقدرة العقل اليوناني (والأوروبي) على التأثير في غيره، دون أن يكون لغيره قدرة التأثير فيه؟ وإذا كان الأمر كذلك فبأي معنى " لا ينبغي أن يفهم المصري أن بينه وبين الأوروبي فرقا عقليا قويا أو ضعيفا."[175]، كما يقول طه حسين؟ ألم يقل طه حسين نفسه ملاحظا " أن العقل الإنساني ظهر في العصر القديم مظهرين مختلفين؛ أحدهما يوناني خالص هو الذي انتصر وهو الذي يسيطر على الحياة الإنسانية إلى اليوم وإلى آخر الدهر، والآخر شرقي انهزم مرات أمام المظهر اليوناني وهو الآن يلقي السلاح ويسلم للمظهر اليوناني تسليما."[176]. فلسنا ندري من أين استمد إذن العقل المصري غربيته! اللهم إلا إذا كان طه حسين يري أن للغرب عقلان، عقل فاعل مؤثر وعقل آخر متأثر؟ وفي هذه الحال ما جدوى الإقرار بغربية العقل المصري، مادامه مثل العقل الشرقي ـ المفترض عند طه حسين ـ عقل منفعل غير فاعل.

وما يزيد المسألة تساؤلا هو إقرار طه حسين نفسه بان المصريين " أنفسهم يرون أنهم شرقيون، وهم لا يفهمون من الشرق معناه الجغرافي اليسير وحده، بل معناه العقلي والثقافي. فهم يرون أنفسهم أقرب إلى الهندي والصيني والياباني منهم إلى اليوناني والإيطالي والفرنسي"[177]، وإذا كان المصريون أنفسهم يرون أنهم شرقيون، ويشعرون بأنهم أقرب إلى الهندي والصيني والياباني، فلماذا الإقرار إذن بأن العقل المصري " غربي التصور والإدراك والفهم والحكم على الأشياء"[178]. والحقيقة أن هذا الموقف المتناقض، أو قل المفارقة، التي وقع فيها طه حسين هي نتيجة مغالطة أساسية ينطلق منها، حين يتحدث عن علاقة مصر الثقافية والحضارية باليونان وغيرها من بلاد أوروبا المتوسطية؛ حيث يتحدث عن المصري بإطلاق، فيتساءل " هل العقل المصري شرقي التصور والإدراك والفهم والحكم على الأشياء، أم هو عقل غربي التصور والإدراك والفهم والحكم على الأشياء؟"[179]؛ مستخلصا أنه " من

---

(175) المصدر نفسه، ص 26.
(176) أنظر، طه حسين، **قادة الفكر**، ص 22.
(177) أنظر، طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 15.
(178) المصدر نفسه، ص 7.
(179) المصدر نفسه.

السخف الذي ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءا من الشرق، واعتبار العقليـة المصـرية عقلية شرقية"[180].

فطه حسين يخلط بين الشعب المصري وعقليته وثقافته وحكمه على الأشياء؛ وبالمختصر رؤيته الوجدانية والروحية للحياة، وبين النخبة المصرية وثقافتها، في عهد الأسكندر؛ أي أنه يخلط بين ثقافة النخبة ' العالمة ' وعقليتها، والتي يمكن أن تكون ثقافة يونانية، أي ' عالمية ' بمقياس ذلك الزمان، وبين الثقافة الشعبية المجتمعية الحياتية الروحية والوجدانية ' الخاصة '، المتمثلة في النظرة الوجدانية للحياة والأخلاقيات وطرق الفهم والحكم على الأشياء والأذواق الخ. فقد تأثر المصريون بالعقل والثقافة اليونانية – وهذه حقيقة لا تنكر –، ولكـن الـذين تأثروا بالعقل والثقافة اليونانية هم قلة من المصريين (نخبة) وليس كل المصريين. والتاريخ لم يخبرنا أن المصري البسيط تأثر بالثقافة اليونانية " العالمة "، ولا أن ذوق المصري البسيط ورؤيته الوجدانية والروحية قد أصبحت يونانية؛ فنحن لا نعرف، كما يقول أحد نقـاد طـه حسين،" أن الفلاح المصري العريق قد أصبح يونانيا ولا نعرف منهجا اتخـذ مـن طائفـة المثقفين مقياسا يدل على سلوك الأمة بأسرها."[181].

وهذه المغالطة تبلغ ذروتها عند طه حسين، حين يسترسل في التدليل على غربيـة العقـل المصري فيضيف كلمة ' الثقافة ' إلى كلمة ' العقل ' ، فيقول " كلا، ليس بين الشعوب التـي نشأت حول بحر الروم وتأثرت به فرق عقلي أو ثقافي ما.."[182]، ولكـي لا يتـرك الأمـر ملتبسا عند القارئ يزيده توضيحا في تساؤله عن انتماء مصر إلى الشرق أم إلـى الغـرب بالقول: " وأنا لا أريد بالطبع الشرق الجغرافي والغرب الجغرافي، وإنما أريد الشـرق الثقافي والغرب الثقافي."[183]. فالقول بعدم وجود ' فرق جوهري ' بـين العقـل المصـري والعقل الأوروبي شيء، والقول بأنه لا يوجد بين المصري والأوروبي ' فرق ثقـافي مـا '

---

[180] المصدر نفسه، ص 18.

[181] أنظر، يوسف نور عوض، **الرؤيـة الحضـارية والنقديـة فـي أدب طـه حسين**، دار القلم - بيروت، دون تاريخ، ص 58.

[182] أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 25.

[183] المصدر نفسه، ص 7.

شيء آخر. فنحن مهما آمنا مع طه حسين بالقضية الأولى؛ إيمانا منا بوحدة العقل الإنساني، فإنه ليس بإمكاننا، كما يقول ساطع الحصري، أن نسلم معه بالقضية الثانية، بل نعتقد اعتقادا جازما معه في رده على طه حسين بالقول: " إن إنكار وجود ' الفرق الثقافي ' بين الشعوب التي نشأت حول بحر الروم، لا يختلف عن إنكار وجود الشمس في رابعة النهار."[184]. وابرز دليل على صحة ما يذهب إليه ساطع الحصري في قوله هذا هو اعتراف طه حسين نفسه بوجود هذا ' الفرق الثقافي '، حيث لا يكاد يختم كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**، الذي عرض فيه أطروحته هذه، حتى نجده يناقض نفسه بنفسه ويتساءل : " أتوجد ثقافة مصرية؟"[185]؛ مجيبا عن هذا السؤال بأنها " موجودة، متميزة بخصالها وأوصافها التي تنفرد بها عن غيرها من الثقافات.."[186].

مفارقة أخرى تتبطن أطروحة طه حسين وتظهر في موقفه من تركيا العثمانية وثقافتها، وهو موقف لا يتماشى و إيمانه بالوحدة العقلية والثقافية لشعوب بحر الروم أو شعوب المتوسط. فطه حسين حين يدلل على انتماء مصر العقلي والثقافي الغربي، يبني أدلته وقناعته على ما ربط مصر، تاريخيا، من تبادل علاقات إنسانية، سياسية واقتصادية وتجارية نفعية منتظمة ومستمرة مع اليونان وشعوب شرق المتوسط[187]، ويبني قناعته بالوحدة العقلية والثقافية للشعوب التي نشأت حول بحر الروم على هذا الأساس. لكن طه حسين لا يفتأ أن يستثني من ذلك ضمنا تركا، ويجعل من سيادة تركيا العثمانية على مصر عازلا شرقيا فصل روابط مصر التاريخية بأوروبا، فصلا حال دون استمرار عطاء مصر الحضاري، ودون استمرار ملاءمة الذهن المصري " للأذهان الأوروبية في الأعصر الحديثة "[188]. فلسنا ندري لماذا تتحول تركيا العثمانية إلى عقبة كؤود، بتعبير طه حسين، في سبيل تقدم

---

(184) نقلا عن، سامح كريم، **معارك طه حسين الأدبية والفكرية**، دار القلم - بيروت، طبعة جديدة مزيدة ومنقحة، دون تاريخ، ص 108.
(185) أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 529.
(186) المصدر نفسه.
- لمزيد من التفصيل حول نقد ساطع الحصري لأطروحة طه حسين القائلة بانتماء مصر الغربي. راجع، مقالته المعنونة بـ" حول كتاب مستقبل الثقافة في مصر " ، وهي منشورة كاملة في كتاب، سامح كريم، **معارك طه حسين الأدبية والفكرية**، المعطيات نفسها، من ص 105 إلى ص 110.
(187) بتصرف، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 12، وص 13، وص 14.
(188) أنظر، طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، المعطيات السابقة، ص 166.

مصر[189] وحداثتها، ما دامت المسألة مسألة ملاءمة فـي الخصـائص العقليـة والثقافيـة، وملاءمة الخصائص العقلية والثقافية مسألة اتصال إنساني وتعاون وتبادل منافع، وانتظام في الاتصال، واستمرار في التأثير والتأثر بين شعوب بحر الروم الخ. ذلك أن تركيا، من هـذا المنظور، بلد نشأ حول بحر الروم مثله مثل اليونان ومصر، وهو أقرب مـن مصـر إلـى اليونان، وعلاقته باليونان أقدم بحكم قرب الجوار، فلماذا لم يتحول عقـل الشـعب التركـي وثقافته إلى عقل غربي وثقافة غربية، وصار الترك العثمانيون، كما يقول طه حسين، عقبـة عازلة لمصر عن محيطها العقلي والثقافي الأوروبي؟، وكأن توركيا العثمانية ليست جـزءا من بحر المتوسط!.

والواقع أن هذه المفارقات أو التناقضات التي اكتنفت أطروحة طه حسين، إذا كانت تعـود في أحد أسبابها الظاهرة، كما سبق أن أشرنا، إلى حديث طه حسين عن المصري بإطلاق في تأثر مصر بثقافة وحضارة اليونان وغيرها من شعوب شرق المتوسط، فإن السبب الأساسي في هذه التناقضات يعود، في نظرنا، إلى عدم اعتماد طه حسين فرضية ، أو حقيقة، وحـدة العقل الإنساني منطلقا له في تناول هذه المسائل. صحيح أن الحديث عن تمايز الحضـارتين الشرقية والغربية حديث جائز، كما يقول فؤاد زكريا، خاصة إذا كان الحديث عن حضارات الشرق الأقصى، كالهندية والصينية[190]، وأن هذا الحكم، تماما مثلما يقـر طـه حسـين، لا يسري بالقطع، كما يضيف فؤاد زكريا، وبالمعنى ذاته "على حضارة الشرق الأوسـط. فقـد كان التداخل بين هذه الحضارة والحضارة الغربية وثيقا على مر التاريخ "[191]. ولكن القول بهذه الحقيقة شيء، والإقرار بعقل شرقي وعقل غربي شيء آخر. ذلك أن العقل - من حيث هو عقل - لم يكن يوما غربيا ويوما شرقيا، كما يقول أحد المهتمين بهذا الموضوع،[192] ولا يمكن لنا تحديده بمقومات الجغراسياسية. فالعقل " يتمثل أساسا في نواته المنطقية التـي بهـا

---

[189] المصدر نفسه.

[190] قارن ذلك في، المقدمة التي أفردها فؤاد زكريا لترجمة كتاب، برتراند رسل، **حكمة الغرب**، مرجع سبق ذكره، الجزء الثاني، ص 5.

[191] المرجع نفسه، ص 5 - 6.

[192] وهو فتحي التريكي. أنظر، فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى 2003، ص 211.

يقيم الدليل ويحلل ويحاول معرفة الحقيقة وتمييزها من الخطأ...وهذه النـواة هـي القاسـم المشترك بين كل الناس مهما كانت انتماءاتهم لأنها هي أداة التواصل الحقيقية التي تجعل من المتكلم ينتمي إلى الإنسانية "[193]. ولكن تمظهر العقل ليس هو نفسه في كـل المجموعـات البشرية، بل إنه يتمظهر في هذه المجموعة البشرية أو تلك " بواسـطة معطيـات وآليـات واستراتيجية لا تنتمي إلى المنطق ولا إلى التفكير العلمي، فيدخل بذلك العقل نظام الغايـات فيرتبط بالأيديولوجيات...من ناحية، ويصبح وسيلة تقنية أداتية للوصول إلى تلك الغايات من ناحية أخرى. فهناك العقل من ناحية، وهو أداة تواصل إنسانية، وهناك تمظهر العقـل فـي المجتمع من ناحية أخرى، وهو بذلك أداة هيمنة ووسيلة لغايات "[194]. ولقد عبر عـن هـذا التمييز بين العقل وتمظهره أنطون مقدسي بلغة مجردة، حيث قال: " يقود العقـل المسـافة الفاصلة بينه وبين العالم فيحولها إلى فسحة هي النواة الصلبة للوجود الإنسـاني الـذي هـو بدوره فسحة أشمل، وحصيلة قول أعم، متعدد الألسن واللهجات أقصد الخيـال والانفعـال، الرغبة والإرادة... وحصيلة لقـاءات بـين التيـارات والإنجـازات الثقافيـة، السياسـية ، الاقتصادية، الدينية، الأيديولوجية وغيرها تأتي من أطـراف العـالم الأربعـة لتتعـاون أو تتحارب"[195].

ينبغي إذن، كما يقول فتحي التريكي، " التفريق بـين العقـل وتمظهراتـه، بـين العقـل والمعقولية، إذا أردنا أن يكون دائما بين الناس تواصل إنساني وكوني. فليس هنـا ك عقـل عربي [أو شرقي] وعقل غربي، هناك معقولية عربية [أو شرقية] ومعقولية غربية. ثم إن العقل لا تملكه حضارة دون أخرى ولم ينشأ في حضارة دون أخرى"[196]. ومن هنـا، مـن عدم التمييز هذا بين وحدة العقل الإنساني وتنوع تمظهراته في التاريخ، كان ربط طه حسن " تاريخ مصر بتاريخ أوروبا في نسب ثقافي واحد يعود لليونان... وغيرها، دونما اعتبار فعلي لفوارق التاريخ وفواصله "[197]، اعتقادا منه بانتساب مصر إلى العقـل الغربـي(اليونـاني

---

(193) المرجع نفسه.
(194) المرجع نفسه.
(195) راجع، أنطون مقدسي، " العقل وغير العقل"، مجلة. **الوحدة**، عدد 51، السنة الخامسة، ديسمبر 1988، ص 10.
(196) أنظر، فتحي التركي، المرجع نفسه.
(197) أنظر، عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مرجع مذكور، ص 247.

الأصل) المنتصر حضاريا على العقل الشرقي، منذ العهد اليوناني وإلى آخر الـدهر[198]؛ جاعلا الترقي (أو الحداثة)، كما يقول عزيز العظمة " استواء الشرق غربا"[199] و السيطرة على الزمن أو التاريخ " نفي الإفرادي [الخاص] وتأكيد الكوني"[200] المنتصر.

ولكن طه حسين بمذهبه هذا إنما هو يردد في الواقع، كما يقول علي أمليل، " ما أصـبح عند مفكري الغرب الذين وضعوا وروجوا لمفهوم المعجزة اليونانية... ويرددها في كتاباته. فعنده أن هذا الذي أبدعه اليونان في العلم، والفن، والأدب، والسياسة، والديموقراطيـة هـي أصول هذه الحضارة الحديثة التي أصبحت الآن عالمية."[201]. وهو الأمر الذي جعل عزيز العظمة يرى أن طه حسين، كغيره من معاصريه الليبراليين المصريين، " درس الغرب دون تاريخه وتاريخيته، بل دون تمايزاته الفعلية ودونما النظر في حدود عقلانيته وقيمه الأخـرى المرتجاة وشروطها - شروطها الأوروبية في تاريخ أوروبا، وشروطها العربية في التاريخ الاجتماعي والثقافي والفكري للأقطار العربية...ولذا يمكن انتقاد الليبرالية المصرية ببسـاطة لكونها أهملت الخصوصية، بل لأنها أهملت نمط اندراجنا في الكونية وأثر ذلك فـي نـزع خصوصيتنا وتحويلها."[202].

وهو الإهمال الذي تنبه منصور فهمي، في وقت مبكر، إلى موطن من مواطن الضـعف فيه؛ لما أشار إلى أن فكرة طه حسين عن الحضارة الأوروبية الحديثة (أو الحداثة)، ومـا ينبغي لنا أن نقيم معها من علاقة، تعطل قوى الإبداع الحضاري الأصيل فينا تعطيلا كاملا، حيث يقول: " إن ما لحقنا عن الغربيين واتخذناه من مكتشفاتهم واصطنعناه من مختر عـاتهم كان لا بد لنا من اتخاذه واصطناعه لأن الخيرات التي تثمرها عقول البشر ليست وقفا علـى ناحية من نواحيه. ولكن هناك فرقا بعيدا وبونا شاسعا بين من يأخذ عـن غيـره ويسـتعين بطرائق هذا الغير وبين من يأخذ عن الغير ليركن إلى ما يأخذه فيعطل قواه المواتية ونشاطه

---

(198) راجع، طه حسين، **قادة الفكر**، ص 22.

(199) أنظر، عزيز العظمة، المرجع نفسه.

(200) المرجع نفسه.

(201) أنظر، علي أمليل، المرجع السابق، ص 131.

(202) أنظر، عزيز العظمة، المرجع نفسه.

الكمين...أولا يرى من يدعونا ويريدنا [يقصد طه حسين] على أن نمعـن فـي الإقتـداء بالغربيين في مسائل الثقافة أو في غيرها أنه إنما يدعو في الوقت نفسه إلى استساغة موقف الاستكانة والركون والانقياد؟ "[203]. صحيح أن منصور فهمي لم يدفع بملاحظته إلى نتيجتها المنطقية النهائية، وهي أن الحداثة جدة والجدة إبداع، والإبداع يشترط، من ضمن ما يشترط، الاختلاف ويقتضيه، إلا أن ملاحظته لا تخلو من قوة الحجة وسلامة المنطق؛ فطه حسين لم يول، في أطروحته الحداثية، اهتماما يذكر، مسألة الإبداع الحضاري وما يقتضيه من اختلاف وتأصيل، واقتصر اجتهاده على إبراز البعد الإنساني للحضارة الأوروبية الحديثة وعالميتها، وإظهار الدواعي التاريخية والإنسانية التي تدفعنا إلى الأخذ بأسبابها.

ولعلنا نجد في ملاحظة منصور فهمي هذه ما يؤكد صدق الفرضية التـي بنينـا عليهـا أطروحتنا، وهي أن عدم إعطاء مسألة الإبداع والتميز الحضاري الإهتمام اللازم، وإهمـال مسألة الخصوصية التاريخية، في بعض طروحات الخطاب الفلسفي الحداثي العربي، يعـود إلى عدم التمييز بين ' العام المجرد ' و ' العام التاريخي ' في مسألة الحداثة ومفهومهـا؛ أي إلى عدم التمييز بين التجربة الحداثية الأوروبية، بوصفها تجربة تاريخيـة عامـة، أو كـلا تاريخيا، يتعذر إعادة تحقيقه، تاريخيا، وبين الحداثة بوصفها مفهوما عاما مجردا قابلا للتحقق في تجربة (أو تجارب) تاريخية أخرى أصيلة، يتحقق فيها ما هو عام وكـوني فـي هـذه التجربة التاريخية (أي مفهوم الحداثة) عبر ما هو تاريخي خاص. وبهذا الخصوص يمكن أن نذهب مع مارشال بيرمان في القول: " إن الحداثة هي من ناحية بنيوية مجموعة العناصر والعلاقات التي يتألف منها الكيان الحضاري المدعو حديثا. أما الحداثة من حيث هي وعـي فتشكل نموذجا ونمطا فكريا تجد فيه أوروبا الحديثة هويتها، وذلك بالتمييز بينها وبين ما هو غير أوروبي، إي غير حديث."[204]. هكذا يميز مارشال بيرمان بين ما هو عام في الحداثـة وبين ماهو تاريخي خاص فيها. حقا، إن هذا الأمر ليس حالة ينفرد بها الوضع العربي فـي صلته بالتجربة الحداثية الأوروبية. فالعودة إلى هذا ' الكل الحضاري ' التاريخي (التجربـة

---

(203) نقلا عن، فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، مرجع مذكور، ص 327.

(204) نقلا عن، هشام شرابي، **البنية البطريكية**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الثانية 1987، ص 33.

الحداثية الأوروبية)، كانت عند الشعوب غير الأوروبية ـ وما زالت عند الكثيـر منهـا ـ وسيلة للأخذ بأسباب هذه التجربة الحداثية، والخروج منها خروجا متميزا، وأن طه حسـين واع بهذا الرهان الحضاري، ومدرك، كما ذكرنا، أن " طبيعة الحياة الإنسـانية قـد أتاحـت للناس أن يخصصوا العام فيطبعوه بطابعهم وأن يعمموا الخاص فيجعلوه شركة بـين الأمـم جميعا."[205]. لكن هذه الرؤية المجهر بها من قبل طه حسين، تبقى دون الوضوح النظـري الكافي، والانسجام المنطقي المطلوب في أطروحته. ذلك أن طه حسين، وإن كان يدعونا إلى أن نأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية الحديثة، أخذ أنداد وشركاء لا أخذ أتباع مقلدين، فهـو القائل: إن سبيلنا إلى الحضارة الحديثة " واحدة فذة ليس لها تعدد وهي: أن نسـير سـيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة."[206]. إلا أنـه هو القائل أيضا " نريد أن نتصل بأوروبا اتصالا يزداد قوة من يوم إلى يوم حتـى نصـبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا"[207]. ولعل هذين القولين كافيين للتـدليل علـى مـا يكتنف أطروحة طه حسين الحداثية من قلة الوضوح النظري؛ متمثلا في عدم تمييزه بين ما هو عام أو ' كلي تاريخي ' في مفهوم الحداثة (أي التجربة الحداثية التاريخية الأوروبيـة)، وهو ' عام تاريخي ' غير قابل لإعادة التحقق، لأن التاريخ لا يعيد نفسه، وبين ما هو عام أو ' كلي مجرد ' في مفهوم الحداثة، قابل لإعادة التحقيق والتأصيل، عبـر تجـارب تاريخيـة متنوعة، وفي ظل شروط تاريخية خاصة بكل تجربة.

وقضايا الحداثة النظرية هذه هي ما سنحاول طرحها ومناقشتها، في الفصل الموالي، مـن خلال أطروحة مفكر عربي معاصر آخر، هو عبد الله العروي.

---

[205] أنظر، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 531.

[206] المصدر نفسه، ص 45.

[207] المصدر نفسه، ص 35.

الفكر التـــــــاريخي والحـداثـــة
في فكر عبد الله العروي

وحدة العقل والتاريخ الإنسانيين أساس تدارك التأخر التاريخي

من الواجب علينا القول، منذ البداية، إن ما يميز كتابـات عبـد الله العـروي، جميعها، في نظر النقاد، هو جدية الطرح، وعقلانية الرؤية، ووضـوح المقصـد، وصدق المعاناة، وهي من الشروط الضرورية لكل فلسفة تنويرية واعيـة وتفكيـر نقدي مسؤول هادف. وفي هذا الخصوص يقول أحد المهتمين بمشـروع العـروي النقدي الحداثي، وأحد نقاده في الوقت نفسه: " ليس غريبا البتـة غربـة الإضـمار والإبهام عن مقال عبد الله العروي. وليس ثمة شك البتة في أن شفافية هذا المقـال، ووضوح مقاصده، وجلاء مقدماته، وانعكاس ضوابطه النظرية على تسلسل أقوالـه ومقالاته، ترجع من ناحية إلى ممارسة فكرية وثقافية نيرة مسؤولة وسط بيداء مـن السفسطة وانعدام الانضباط تعيش فيها الثقافة العربية المعاصرة. ممارسة منعكسـة على مسلماتها، واعية بها وبصلتها بنتائجها، متتبعة كلا من أفكارها إلـى مـداها، واعية أبعادها النظرية وخياراتها ضمن ميدان واسع وثري من المعارف النظريـة والتاريخية، والتفطن الثقافي والسياسي الراهن."[1]

هذا الأمر هو الذي جعل، في اعتقادنا، أطروحة عبد الله العروي الحداثية، تحتل مكانا متميزا في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر. فقد استطاع هـذا المفكـر أن يصوغ أطروحة متكاملة عن واقعنا التاريخي وآفاقه المستقبلية؛ مقدما بذلك تحلـيلا معمقا لأسباب تأخرنا وعوائق حداثتنا؛ مستعينا في كل ذلك بأدوات تحليل معرفيـة

[1] أنظر، عزيز العظمة، " بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ "، ضمن كتاب: **التراث بين السلطان والتاريخ**، منشورات دار عيون المقالات ـ الدار البيضاء، المغرب، مطبعة، دار قرطبة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1987، ص 105.

نظرية متميزة، وبمنهجية نقدية تاريخية صارمة؛ وهي الأطروحة التي شكلت تفاصيلها متون ثلاثة كتب أساسية[2]، أصدرها العروي في مرحلة من أعقد مراحل تاريخنا المعاصر، وأكثرها إثارة للنقاش النظري والجدال الأيديولوجي[3] حول مشكلتنا الكبرى؛ مشكلة تأخرنا التاريخي، وأسبابه وطرق تجاوزه، وحول ما استدعته - وما زالت تستدعيه - هذه القضية الجوهرية من مسائل وإشكاليات نظرية أخرى لا تقل عنها أهمية وإثارة للجدال، كإشكالية الانقطاع والتواصل التاريخي، والتراث الذاتي الخاص وعلاقته بالتقدم والتأخر التاريخيين، وعلاقة التطور المعرفي بالأيديولوجي، وجدل الخاص والعام في التاريخ الإنساني، والاختلاف الثقافي والتماثل الأيديولوجي بين الشعوب الخ؛ وهي الإشكاليات النظرية التي يلخصها العروي في إشكالية واحدة أو مفهوم واحد،على حد تعبيره، هو مفهوم **الحداثة** [4]، والتي استغرق تناولها - أي هذه الإشكاليات - صفحات كتب العروي الثلاثة المذكورة، على تفاوت من التركيز والاستفاضة وعمق التحليل.

ومن أجل متابعة تناول العروي لهذه الإشكاليات، ومناقشة المشروع الحداثي الذي يقترحه، رأينا من المفيد أن نعرض لهذا المشروع على مرحلتين: نقتصر في المرحلة الأولى على عرض أفكاره، عرضا مصحوبا ببعض الاقتباسات الضرورية

---

[2] هذه الكتب هي على التوالي: **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، و**العرب والفكر التاريخي**، و**أزمة المثقفين العرب**، تقليدية أم تاريخانية؟.

[3] نقصد بذلك مرحلة ما بعد نكسة 1967، وما أعقب هذه النكسة من نقاش نظري واسع وجدال أيديولوجي حاد في أوساط المفكرين العرب، حول واقع العرب المعاصرين ومصيرهم التاريخي؛ انطوى في جله على نقد ذاتي، متعدد المنطلقات النظرية والمرجعيات الأيديولوجية، لمسار العرب التاريخي المعاصر، ولاختياراتهم الفكرية وتوجهاتهم الأيديولوجية وممارساتهم السياسية، وعلى مراجعة تقييمية نقدية للنهضة العربية الحديثة ولمرجعياتها الفكرية. وفي هذا الوضع التاريخي العام، والنقد الفكري والأيديولوجي الذاتي الذي أفرزه، ظهرت كتب العروي الثلاثة المذكورة أعلاه.

[4] شكلت الكتب الأساسية الثلاثة المذكورة بالإضافة إلى كتب العروي الأخرى، كـ **مفهوم الحرية**، و**مفهوم الأدلوجة، ومفهوم العقل، وثقافتنا في ضوء التاريخ** الخ، أطروحة العروي الرئيسة، الدائرة في جوهرها، كما يقول، حول مفهوم أساسي واحد هو مفهوم **الحداثة**. يقول العروي: " إن ما كتبت إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة، ويستطيع القارئ النبيه أن يجتهد لنفسه ويتنبأ بما سيقال في الفصول الأخيرة إذا هو أمعن النظر في الأولى." أنظر، عبد الله العروي، **مفهوم العقل** - مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 1997، ص 14.

تأكيدا لآرائه، مع ما يقتضي ذلك من بعض الملاحظـات والتعليقـات المختصـرة؛ لنعود، بعد ذلك، في المرحلة الثانية إلى إبداء رأينا، تحليلا ونقدا، بكيفية موسعة في هذا المشروع ككل.

وكأي ممارسة فكرية نقدية وتناول نظري أصيل، لا يقنع صاحبه بترديد ما هـو متداول من أطروحات فكرية حول موضوعه، أو التموقع السلبي في أيديولوجيا من الأيديولوجيات أو تأويل من تأويلاتها السائدة، انطلق العروي، فـي رسـم معـالم مشروعه الحداثي، من نقد الأطروحات الحداثية المتداولة فـي الخطـاب الفلسـفي العربي المعاصر، ونقد مسلمات هذه الأطروحات الأيديولوجة وتراثها الفكري منـذ النهضة؛ مسلطا الضوء، بجرأة فكرية ومكاشفة أيديولوجية نادرة، علـى طوباويـة بعض هذه الأطروحات وماضوية رؤيتها لمشكلات واقعنـا التـاريخي، وانتقائيـة بعضها الآخر واستلاب نظرتها لهذا الواقع التاريخي ومشكلاته أيضا؛ مشيرا إلـى افتقار هذه الأطروحات جميعها لمقومات الفكر التاريخي[5] القادر، في نظره، علـى خلق وعي حداثي شامل بتأخرنا التاريخي الشامل.

ولأن تأخرنا التاريخي تأخر شامل، كما يقول العـروي، فـإن غيـاب الـوعي التاريخي المطابق لأوضاعنا، قد جعل المثقف العربي يعيش، منذ النهضة، تـأخرا مضاعفا، تأخر وعيه عن وضعه التاريخي من جهة، تكشف عنه انتقائيـة طرحـه للمشكلات التاريخية وجزئيته، وتأخر عن مستجديات الفكـر التـاريخي النظريـة والمعرفية من جهة أخرى، تعكسه طرائق التحليل وكيفيات الفهم ذاتها، البعيدة، فـي منطقها ومنطلقاتها، عن مكاسب العقل الحديث ومتطلباته النقدية و المنهجية[6].

---

[5] ذلك هو الحكم الذي يستخلصه القارئ من كتاب عبد الله العروي، **العرب والفكر التـاريخي**، وهو كتاب يوحي مضمون عنوانه، بالفعل، بهذا الحكم.

[6] أنظر مضمون هذا الحكم في، عبد الله العروي، **العرب والفكر التـاريخي**، دار الحقيقـة ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1980، ص 14 - 15.

بهذه الصيغة المكثفة، يلخص العروي نقده لأسس الأيديولوجيا العربية المعاصرة ومرتكزاتها المعرفية؛ مميزا فيها بين ثلاثة أشكال اساسية من أشكال الوعي، التي شكلت، في نظره، الكيفية التي فهم بها - أو حاول أن يفهم بها - المثقف العربي، منذ النهضة، تأخرنا التاريخي وأسبابه؛ أولها: الوعي الديني، أو بالأحرى وعي المصلح الديني، الذي أرجع تأخرنا التاريخي إلى ابتعادنا عن قيم العقل والحرية التي أقرها الإسلام، في اعتقاده، قبل أن يتبناها الغرب، الذي أصبحت هذه القيم اليوم أساس قوته وتفوقه؛ رابطا بذلك نهضتنا بالعودة إلى هذه القيم الإسلامية الأصل، التي كانت، في نظره، أساس تقدمنا في الماضي قبل أن يضيق بها استبدادنا وتحجبها عنا ظلاميتنا؛ بعبارة أخرى، لقد رأى المصلح الديني في قيم العقل والحرية السائدة في الغرب - وهي أساس حداثته - ذاتنا المفقودة؛ معتقدا، برؤيته هذه، أن الدعوة إلى هذه القيم اليوم هي دعوة إلى استعادة الذات، وأن إمكانية استحضارها من جديد مشروطة بالعودة إلى ذاتنا.[7] هكذا يؤول الشيخ التاريخ مستعيدا، كما يقول العروي، توازنه بهذه العملية التعديلية البسيطة، منظما أفكاره من جديد بصورة لم يبق فيها شيء يدعو إلى الريبة أو اليأس.[8]

وثاني أشكال وعي المثقف العربي لأسباب تأخرنا التاريخي هو، في نظر العروي، وعي رجل السياسة، الذي اعتلى منبر الدعوة إلى النهضة بعد رجل الدين، راهنا شروط النهضة وتدارك الحداثة بالإصلاح السياسي؛ مؤكدا، في دعوته، أن قيم العقل والحرية العقلية - على أهميتها وضرورتها - لا تنجب نهضة ولا تدرك حداثة في ظل الاستبداد السياسي؛ وأن قيم الديموقراطية والحرية السياسية، التي بنيت عليها نظم الحكم الحديثة، هي شرط نهضتنا الضروري، بل هي أساس أية حداثة عربية مرجوة. وهو، أي داعية السياسة، وإن لم يزعم، كما زعم المصلح الديني، بوجود سابق لهذه القيم في التراث الإسلامي، فإنه اجتهد كثيرا لنفي أي

---

[7] راجع تفاصيل هذا الحكم في، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1999، ص 40 - 41.
[8] بتصرف، راجع عبد الله العروي، المصدر نفسه، ص 42.

تعارض بينها وبن الإسلام؛ فاصلا بذلك هو أيضا، بين الإسلام القابل، في نظـره، للتكيف مع أي نظام حكم يختاره المسلمون، وبين تاريخ الإسلام الذي لـم يخلـو ـ حتى في عصور مجد المسلمين ـ من الاستبداد السياسي وفساد الحكم. وباختصار، لقد وجد داعية السياسة في فساد الحكـم واسـتبداد الحكـام علـة تأخرنـا، وفـي ديموقراطية الغرب وحرياته السياسية آلية تحررنا من سلطة الفرد الواحد، وتحرير إنساننا من معطلات الجهل وكوابح الفعـل الإنسـاني الحـر ومعيقـات النهـوض بالمجتمع.[9] وبهذه الرؤية الجزئية اللاتاريخية، استطاع الزعيم السياسي، كما يقول العروي، " أن ينقد هو الآخر العقيدة الإسلامية، إذ نفى أن تكون من عوامل انحطاط المسلمين."[10]؛ وبنص العروي دائما، سبب انحطاطنا وتأخرنا التاريخي عند داعية السياسة، " هو الاستبداد، والاستبداد طارئ على المسلمين وعلى العرب."[11]، ولذلك لا مانع لنا، في نظر داعية السياسة، من أن نستدرك ما فاتنا، فالمسـتقبل لا يـزال أمامنا، وبالديموقراطية سنعود من جديد إلى مسرح التاريخ.[12]

أما ثالث أشكال وعي المثقف العربي، في تصنيف العروي، فهو وعـي داعيـة التقنية، أو إن شئنا وعي التكنوقراطي، الذي اختزل، هو أيضا، قوة الغرب في علمه التطبيقي و منافع صناعته، مقللا من شأن إصلاحاته الدينية وثوراته السياسية، ومن أثرها على خلق تقدمه وبناء قوته؛ وهو، أي داعية التقنية، إذ يرفض أفكـار رجـل الدين وداعية السياسة، التي ربطت تقدم الغرب بدينه الخالي من الأوهام، أو بدولته البريئة من الاستبداد، يذكّر مواطنيه دائما بمثال اليابان ـ الذي نجح، في نظره، في اكتساب أسرار قوة الغرب في ظل الاستعباد، والبعد عن ديانة التوحيد وإصلاحاتها ـ وبنجاحات بريطانيا التكنولوجية، في عهد المستبد **كرومول،** وإنجـازات فرنسـا الصناعية في عهد **النابليونيين،** ويقدم هذه الأمثلة حجة بليغة في دعوته؛ وبتعبيـر أدق نقول: لقد حصر داعية التقنية، في نظر العروي، التفاوت التـاريخي، والهـوة

[9] أنظر تفاصيل هذا الاستنتاج في، المصدر نفسه، ص 43 - 44.
[10] أنظر، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص 45.
[11] أنظر، المصدر نفسه، ص 45.
[12] المصدر نفسه، ص 45.

الحضارية الفاصلة بيننا وبين الغرب، في الصناعة ومكوناتها العلمية والتقنية، وليس في شيء آخر غيرها؛ مستبعدا بذلك، كما يقول، أهميـة نقـد التـاريخ الإسـلامي ودواعي إعادة تفسير المعتقد الديني وتأويله، التي دعا إليها رجـل الـدين وداعيـة السياسة؛ متجاهلا، بكل بساطة، أهمية مثل هذا النقد وإعادة التفسير هذه وتأثيريهمـا في عملية التقدم، لأن ذلك كله لا يقرر، في نظر داعية التقنية، قوة الأمم ولا يحـدد ضعفها[13]. وبهذا المنطق، يبدأ ماضي العرب وحقائقه التاريخية والحضارية يغيب رويدا رويدا عن ذهنه، ولم يعد يتأسف كسابقيه عن مجد العـرب الحضـاري، أو يتساءل عن سبب تأخرهم التاريخي، بل هي أسئلة بلا معنى في رأيه، شعاره هـو التقنية، وحقيقة مستقبلنا مشروطة بها كامنة في سرها[14]؛ وهو بمنطقه هذا يظـن، كما يقول العروي، " أنه قد تجاوز مواقف من سبقه في حين أنه قفـز وحـط فـي أحضان الغرب متخففا من كل أثقال التاريخ "[15] وأعبائه؛ مسـهما بهـذه الرؤيـة الجزئية والتفكير اللاتاريخي، من حيث لا يدري، كما يضيف العروي، فـي إنقـاذ التراث مثل سابقيه، وفتح المجال، بذلك، لانتعاش الفكر التقليدي.[16]

وليس بكاف، عند العروي، البحث عما إذا كانت أشكال وعي العرب هذه لواقعهم التاريخي والحضاري، تعبر عن تعاقب في الوعي يعكس، **دياكرونيا**، تعاقبا سياسيا، أو عما إذا كانت تعبر عن لحظات وعي متزامنة تعكس، **سانكرونيا،** تواصلا فـي السعي إلى فهم الذات وفهم الغرب، أو تواصلا في السعي إلى إدراك هويته وهويـة الغرب**؛** ذلك أن هذين البعدين، أي **التعاقب والتزامن،** ينطبقان في نظره، بـدلالات متفاوتة على هذا الوعي ويحددان تاريخيته[17]. فبما أن هذا التحقيب المقترح تحقيب ثقافي، فمراحله لا تطابق بالضرورة مراحل التطور السياسي؛ إذ كثيرا ما نلاحظ ، كما يقول العروي ، " تخالفا في الوتيرة بين تحولات الثقافة وتطـورات السياسـة"

---

[13] لمزيد من التفصيل حول تحليل العروي لأطروحة داعية التقنية، راجع ، المصدر نفسه، ص 46 - 48.
[14] بتصرف، أنظر المصدر نفسه، ص 48.
[15] المصدر نفسه، ص 48.
[16] المصدر نفسه، ص 49.
[17] بتصرف، أنظر هذا الاستنتاج، في المصدر نفسه، ص 49.

[18]عندنا، مثلما " لم يلاحظ قط في أية بقعة من المعمورة تطابق زماني قـام بـين المذاهب الفكرية، والمجتمعات الملائمة لها، والأشخاص الداعين إلى اعتناقهـا"[19]؛ وكما يبدو واضحا " أن وعي الشيخ مرتبط بالمجتمع الخاضع للاستعمار المباشـر، حيث تحتفظ فئة **الخاصة** المنحدرة من العهد السابق بزمام الحكم حتى بعد انهزامهـا وخضوعها للسلطة الجديدة، من المفهوم كذلك أن الوعي الليبرالي مـرتبط بالطبقـة البورجوازية الجديدة المتولدة عن تفكك النخبة القديمة {...} أما وعي داعية التقنيـة فإنه يتناغم مع مناطق الدولة القومية حيث تسيطر بورجوزية صغيرة."[20]

لكن هذا التزامن التلقائي بين أشكال الوعي وبين طبيعة الدول المتعاقبة ومكونات الطبقية المهيمنة فيها، " لا يصح إلا بصورة عامة تقريبية؛ أما إذا تتبعنا التفاصـيل والجزئيات فإننا سنجد شيئا من التشابك نظرا لاتصال التاريخ وسماكة المجتمع." [21] ؛ فقد " تتحول الدولة إلى غيرها ويبقى الوعي الموافق لهـا عـاملا فـي المحـيط الجديد." [22]، لذلك فإن بروز الوعي السياسي وتبلوره، في ظل الدولـة الليبراليـة الناشئة في مرحلة الاستقلال، وحلوله محل الوعي الديني، لا يعني تلاشي الـوعي الديني واختفائه في هذه المرحلة بقدر ما يعني تراجع هيمنة هذا الـوعي لحسـاب الوعي السياسي والتأثر بأطروحته. وعلى النحو ذاته يستمر تأثير الوعيين الـديني والسياسي، في ظل هيمنة الوعي التقني، أو بالأحرى وعي داعية التقنية، الملائـم ، من ناحية الخطاب النظري على الأقل، لتوجهات الدولة القومية وتطلعاتها التنمويـة المرتكزة إلى الصناعة والتقنية، دون أن ينزع هذا التواصل في أشكال الوعي الثلاثة من التحقيب الثقافي فائدته المنهجية.[23]

---

[18] المصدر نفسه، ص 50.
[19] المصدر نفسه، ص 50.
[20] المصدر نفسه، ص 51 - 52.
[21] المصدر نفسه، ص 52.
[22] المصدر نفسه ص 52..
[23] بتصرف، أنظر المصدر والمعطيات نفسها.

كما أن **تساكن** أشكال الوعي هذه، وتزامن تأثيرها المتفاوت في الدولة الواحـدة، لا يقلل من أهمية **التعاقب** الزمني وأولويته المنهجية لدراسة تطور الوعي العربـي، وتأثيراته في المجتمع؛ ذلك " أن التعاقب.. هو الذي يعير لكل شكل وعـي وزنـه النوعي."[24]، وأن محاولة دراسة تطور الوعي الثقافي العربي باسـتجلاء العلاقـة الموضوعية، داخل دولة ما بذاتها، وبين أشكال الوعي فيها والفئـات الإجتماعيـة العاملة على نشرها وترويجها، والاكتفاء بـذلك، لـن ينجـب إلا حكمـا مشـوها مبتورا.[25]

وإذا أضفنا إلى عامل التواصل التاريخي، عامل وحدة البلاد العربية ثقافيـا مـن جهة، وتفاوت تطور مجتمعاتها تاريخيا من جهة ثانية، فإن تعاقب أشـكال الـوعي العربي هذه، واستمرار ظهورها وتأثيرها في المجتمع العربي، يظهر خطأ دراسـة الوضع الثقافي في بلد عربي ما معزولا عن البلاد الأخرى؛ فقد " يتجاوز بلد عربي شكلا من أشكال الوعي فيجد ذلك الوعي في بلد عربي آخر ميدانا خصبا يسـاعده على الاستمرار في التأثير؛ فينتج على هذا أن حامل رؤية ما لا يؤثر بـنفس القـوة على مستوى مجموع البلاد العربية في نفس العهد"[26]. هكذا يفهم مثلا، كما يقـول العروي، لماذا ظلت دعوة محمد عبده تجذب اهتمام الناس في بلدان عربية مختلفة، عبر مراحل تاريخية غير **متزامنة**؛ وكذلك دعوة عبد الرحمان الكواكبي لمناهضـة الاستبداد التركي، التي وجدت من يلتفت حولها في مصر، بعد إخفاقها فـي الشـام؛ ودعوة سلامة موسى التي استقطبت اهتمام شباب المغرب، بعد عقدين من الـزمن من تراجع صداها في مصر، وغيرها من الدعوات التي ظهر تأثيرها للوجود فـي المجتمعات العربية في فترات زمنية متباعدة؛ الشيء الذي يجعلنـا، كمـا يضـيف العروي، " نلمس... صعوبة تحديد المدلول الاجتماعي لكـل شـكل مـن أشـكال الوعي"[27] العربي المعاصر.

---

(24) المصدر والمعطيات نفسها.
(25) المصدر والمعطيات نفسها.
(26) المصدر السابق، ص 52.
(27) المصدر نفسه، ص 53.

عامل آخر، ينبه العروي إليه، يزيد من صعوبة تحديد حامل الأيديولوجيا العربية المعاصرة الاجتماعي، وعسر استجلاء قيمتها الموضوعية، من خلال تأثيرها في بلد عربي ما، هو علاقة هذه الأيديولوجيا ذاتها بأشكال الوعي الغربي؛ ذلك أن موقـف المثقف العربي من الغرب، يعكس، في نظر العروي، أهم محددات الوعي العربـي وموجهاته المبطنة، طالما أن فكرة الغرب، أو فكرة معينة عنه، تكمن في وعي كل مثقف عربي؛ إي أن صورة الغرب ذاتها تعكس، بضرب من ضروب المقارنة، في وعيه صورة عن الذات، بل " إن الهوية العربية الإسلامية تتحدد تبعا لما تبديـه أو تخفيه تلك الفكرة بالذات"[28]، فكرة الغرب التي يحيل التفكير فيهـا عنـد المثقـف العربي، منذ النهضة، إلى التفكير في الذات. بهذا يمكـن أن نفسـر، حسـب رأي العروي دائما، لماذا يواجه المثقف العربي قضاياه ويجتهد دائما في معالجتها انطلاقا من محاولة الإجابة عن سؤال واحد، هو: " بم يتحدد، إيجابيـا، الغـرب وبالتـالي، سلبيا، المجتمع العربي؟"[29]؛ وهو سؤال يبادر المثقف العربي دائما إلى طرحه على نفسه، لكنه في الحقيقة سؤال يوحي به الغرب إلينا، كما يقول العروي، فارضا بذلك على المثقف العربي - على اختلاف انتمائه الأيديولوجي وموقعـه الاجتمـاعي - حدود النقاش في قضاياه المصيرية، محددا بشـكل مسـبق مجـال المواجهـة[30] والحوار، بل وطبيعة الجواب عن أسئلة إشكاليته ذاتها.

ولأنه، أي المثقف العربي، غالبا ما يختزل أسباب تقدم الغرب في جانـب مـن جوانب تفوقه، فإنه، وهو يحاول إدراك أسباب تأخرنا التاريخي، لا يرى إلا جانبـا من جوانب المشكلة، وتحديدا الجانب الذي يرد إليه سر تقدم الغرب. هكـذا يتحـدد الإشكال عند الشيخ في إصلاح المعتقد الديني، وتـتلخص القضـية عنـد الـزعيم الليبرالي في التنظيم السياسي، وتتمحور الأمور عند داعية التقنية في علاقة الإنسان

---

[28] المصدر والمعطيات نفسها.
[29] المصدر والمعطيات نفسها.
[30] أنظر مضمون هذه الفكرة في ، المصدر السابق، ص 53 - 57.

بقوى الطبيعة وقدرته على تسخيرها، أي في التقنية؛ مكتفيا، أي المثقف العربي، في هذا الخصوص بتلقي تأثيرات الغرب الفكرية، وإيماءاته السياسـية المعبـرة عـن مراحل تطوره الاجتماعية و محدداتها الطبقية وإيحاءاتها الأيديولوجية. صـحيح أن العروي لا ينكر بشكل مطلق الجذور الإجتماعية والخلفية الطبقية التي تبلورت فـي ظلها أشكال الوعي العربي، المشكلة للأيديولوجيا العربية المعاصرة؛ إذ توجد، كمـا يقول: " علاقة حقيقية بين أشكال الوعي عند الشيخ والزعيم والمهندس الداعي إلـى التقنية والفئات الاجتماعية المقترنة بها"[31]، ولكنه لا يعطي لهـذه العلاقـة قيمـة تفسيرية محددة لمدلول الأيديولوجيا العربية المعاصرة الاجتماعي - الطبقـي، ولا يرى فيها إلا " علاقة غير مباشرة تكاد تكون خارجة عن المجتمع العربي"[32]. ذلك أن المثقف العربي لا يستوحي، كما يقول العروي، فكره " مما يلاحظ مباشرة مـن عملية التمايز الجارية في مجتمعنا، وإنما يستبق نتائجها المنطقية اعتمادا علـى مـا توحي به إليه بنية خارجية، وبالضبط بنية الغرب الحديث"[33]. وهنا تكمن، تحديدا، **لا تاريخية** الأيديولوجيا العربية المعاصرة، في نظره.

غير أن **اللاتاريخية** ليست هي، في تحليل العروي، علامة ضعف أشكال الوعي العربي المعاصر الوحيدة، أو أكثرها سلبية، بل إن **لا تاريخانية** علاقة أشكال الوعي هذه بأشكال الوعي الغربي التي استقى المثقف العربي منها أفكاره، أو فرضت عليه سجالا ته وحوارا ته مع الغرب، هي موطن ضعفها الأبرز، وسبب قلـة تأثيرهـا الايجابي، ومحدودية فاعليتها في تاريخ العرب المعاصر الفكـري والأيـديولوجي والسياسي. ويعني العروي **بلا تاريخانية** أشكال الوعي العربي، أن المجتمع العربي منذ عهد النهضة يواجه غربا تجاوز كل أشكال وعيه الأصيلة[34]؛ وعي ليونـاردو **دافنتشي** أو **إراسمس** أو جان **كالفن**، وفلسفة **جون لـوك ومنتسـكيو** الإجتماعيـة والسياسية، وغيريهما من فلاسفة عصر التنوير، في القرن الثامن عشـر، ووعـي

---

[31] المصدر نفسه، ص 60.
[32] المصدر نفسه، ص 60.
[33] المصدر نفسه، ص 61.
[34] المصدر السابق، ص 53.

سان سيمون والاقتصاديين الإنجليز[35]الخ. ولأن الوعي المتحكم في غرب القـرن التاسع عشر هو وعي صاحب رأس المال، فإنه، أي الغرب، لم يعد يتعرف علـى نفسه في وعي القرن الثامن عشر وأفكاره الفلسفية والاجتماعيـة الأصـيلة وقيمـه الإنسانية التقدمية، ولم يعد يقدم نفسه للآخر من خلاله. لهذا، لم يدرك العرب مـن الغرب صورة شاملة مطابقة لواقع الحال، في رأي العروي، ولهذا أيضـا، جـاءت أفكارهم عنه جزئية متجاوزة، يغلب عليها طابع الاختزال والتبسط ؛ فالشيخ (محمد عبده) والليبرالي (لطفي السيد) و داعية التقنية (سـلامة موسـى) ، لـم يأخـذوا صورتهم عن الغرب من خلال مصادر أصلية مؤثرة في مساره التاريخي، متحكمة في شؤون مجتمعه، بل من مصادر وأفكار متجاوزة أو مهمشة، ـ أفكار الحركـة الاستشراقية [...] المرتبطة أصلا بالكنيسة، أو أفكار القساوسة الذين أصبحوا يمثلون صاحب الرأسمال، المنشغل بمحرك المجتمع الغربي، أي الصناعة العصرية، فـي مناظراتهم مع رجل الدين الآخر غير المسيحي، أو أفكار جون ستيوارت مل التي لا تقارن بمستوى أفكار مونتسكيو، أو تفسيرات برنار شـو لأفكـار دارون و كـارل ماركس وتبسيطاته لها ـ؛ وهي أفكار لا تمثل، في نظر العروي، وزنا فـي حيـاة أوروبا الفكرية والسياسية، ولا يقم أصحابها بدور في المجتمع الغربي، مثلما تمثـل أفكار المثقف العربي النهضوي من وزن في مجتمعه، وما يقوم به هـو مـن دور فيه[36].

وبتعبير آخر، لقد واجه المثقف العربي النهضوي غربا مزدوج الـوعي بذاتـه، وعي مطابق للواقع، ووعي آخر منحرف عن ذلك الواقع، أي ـ أدلوجة ـ على حد تعبير العروي[37]. ولئن كان الغرب قد أدرك واقعه التاريخي، وجدد وعيـه بذاتـه بوعيه الخاص لا بوعي الآخر، فإن العرب قد أدركوا واقعهم التاريخي واسـتعادوا

---

[35] بتصرف، راجع المصدر نفسه، ص 54 - 56 وص 57.

ـ لمزيد من التفصيل حول رأي العروي في موقف المفكرين العرب من تيارات الفكر الغربي، أنظر التحليل المفصل الذي يقدمه، فلاديمير ماكسيمنكو، في كتابه، **الانتيلجنسيا المغاربية**، ترجمة. عبد العزيز بوباكير، دار الحكمة؛ دار النهضة ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1994، ص 160 - 161.

[36] بتصرف، أنظر المصدر نفسه، ص 55 - 56 وص 57.

[37] المصدر نفسه، ص 54 - 55.

وعيهم بذاتهم، في العصر الحديث، بوعي الغرب أساسا[38]؛ وبسبب تأخر المجتمـع العربي التاريخي عن الغرب، كان وعي المثقف العربي بأشكال وعـي الغـرب ـ المفروض أن تكون مطابقة لواقعنا التاريخي ـ وعيا غير مطابق، أي **أدلوجـة**، أو وعيا **لاتاريخانيا** بلغة العروي؛ مؤكدا أن هذه اللاتاريخانية " واقع لا يجب التغافـل عنه إن كنا نريد أن نمسك بمبعث **الحداثة** والتطور عندنا"[39].

لا تاريخية وعي المثقف العربي إذن **ولاتاريخانيته** هما، في نظر العروي، موطنا ضعف المشروع الحداثي العربي وعلة إخفاقه الأولى؛ ذلـك أن مـؤدى الفكـر أو الوعي **اللاتاريخي** النهائي، في تحليل العروي، هو العجز عن إدراك الواقع كما هو، وما يترتب على هذا العجز في الواقع السياسي من تبعية على كل المسـتويات[40]؛ ونتيجة الفكر **اللاتاريخاني** النهائية أيضا هي، في تحليله، العجز عـن إدراك أسـس العالم الحديث ومنطق تطوره، وما ينتج عن ذلك من اسـتخفاف بقـوانين التطـور التاريخي، واستهانة بوحدة التاريخ الإنساني وكونية مصيره، ومن ثم عـدم القـدرة على إدراك واقع تأخرنا التاريخي وتشخيص علله، وتحديد موقعنا الحقيقي في مدرج التقدم الإنساني. وهي المهمة التي يجب أن يقوم بها المثقف العربي، عاجلا أو آجلا، لتدارك تأخر وعيه بواقعه، العلامة الأبرز، حسب منطق تفكيـر العـروي، علـى تأخرنا التاريخي والمعبر الموضوعي عنه. فتردد المجتمع العربـي، منـذ القـرن الماضي، في تبني معالم الفكر العصري وقوام المجتمع العصري[41]، هو قبل كـل شيء تردد المثقفين منا في اختيارهم المستقبل عوضا عن الماضي، والواقـع عـن الوهم[42].

---

[38] المصدر السابق، ص 201 - 202.

[39] المصدر نفسه، ص 61.

[40] أنظر هذا الحكم في، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة ـ بيروت، الطبعة الرابعة 1980، ص 184 - 185.

[41] بتصرف، أنظر المصدر والمعطيات نفسها. ولمزيد من التفصيل حول هذه الفكرة، راجع أيضا، عبد الله العروي ن " التحديث والديوقراطية "، مجلة، **آفاق** ـ الرباط، عدد 4/3، 1992، ص 152 - 153.

[42] بتصرف، أنظر عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ترجمة. محمد عيتاني، دار الحقيقة بيروت ، الطبعة الرابعة 1981، ص 16.

ومع أن التأخر الثقافي العربي ليس تأخرا مستقلا مرسلا بذاته؛ بل هـو ، فـي نظر العروي، وضع استتباعي شديد الارتباط والتعيين في بنية المجتمع[43]، أي أنه ليس وضعا مكتفيا بذاته قادرا على تعـويض أسـباب تـأخر العـرب التـاريخي واختزالها، إلا أن العروي، مع ذلك، يفضل مقاربة تأخرنا التاريخي مقاربة ثقافيـة، وذلك لأسباب معلنة يحددها العروي في ما لاحظه من تعثر واضح، على المستويين السياسي والثقافي العربي، وأسباب غير معلنة، تعود، في نظرنـا، إلـى قناعـات العروي الفكرية والأيديولوجية بدور الفكر والثقافة في التاريخ، وتأثيراهما الحاسـم في تطوره؛ وهو لذلك يجد في واقع الثقافة العربية المعاصرة المنطلـق المناسـب لتشخيص واقع العرب التاريخي الراهن وفهم أسباب استمرار تأخرهم[44]. وبصرف النظر عما يقدمه العروي من تصور شامل لمفهـوم التـأخر التـاريخي ولأبعـاده المختلفة، واسترسال في تحليل مظاهره وتعدد أسبابه وتداعيها في مجتمعنا[45]، فإن التأخر الثقافي وتمظهره الأيديولوجي يمثل في أطروحته علـة اسـتمرار التـأخر التاريخي العربي ومنطلق فهم سبل تجاوزه.

وإذا كانت أبرز علامات تأخرنا هو تأخرنا الثقافي، أي تخلف الوعي عن الواقع، كما يذهب العروي[46]، فإن معنى الثورة - الثورة الفكرية الحداثية - في جوهرها

---

[43] يقول العروي في هذا المعنى: " نتكلم عن التأخر الثقافي فقط لأننا ننطلق من مبدأ أن كل ثقافة هـي التعبيـر عـن مجتمـع محـدد، وهـو نفسـه بأسـاس مـادي، وكـذلك عـن إثبـات واقـع هـو ظـاهرة الاستعمار. هذه الظاهرة المنظور إليها كرمز لفشل المجتمع المغلوب الشامل، تدفعنا إلـى إثـارة تأخرنـا الثقـافي. راجـع عبـد الله العـروي، **أزمـة المثقفين العرب، تقليديـة أم تاريخانيـة؟**، ترجمـة. ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، الطبعة الرابعة 1981، ص 16.

[44] قارن ذلك في، عبد الله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، المعطيات السابقة، ص 23. و**العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، ص 183.

[45] أنظر، مثلا، تحليل العروي لخصائص البورجازية العربية الصغيرة وقصور تكونها التـاريخي، ولحـدود دورهـا ومحدوديتـه فـي تمثـل منطـق الفكـر العقلانـي الحـديث، وبـث الـوعي التـاريخي بـه، وعلاقة ذلك باستمرار تأخر العرب التاريخي، وتعميق أسبابه، ولتحليلـه المعمق للعقبات الخارجيـة لعقلنة المجتمع العربي. **أزمة المثقفين العرب ، تقليدية أم تاريخانية؟**، المعطيات السـابقة، مـن ص 157 إلى ص 167.

[46] هـذا مـا تنتهـي إليـه تحلـيلات العـروي، فـي مختلـف المناسـبات. أنظـر ، علـى سـبيل المثـال، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، طبعة دار الحقيقة، ص 24.

هو " رفع الوعي إلى مستوى الوضع، لأن في ذلك فهما لذوات الأفراد وإجابة عن مشاكل المجتمع وتحقيقا لمرامي الأمة؛ وفي ذلك أيضا انبعاث الإنسان العربي أي الاعتراف بانفصاله نهائيا عن إنسان العهد الوسيط..."[47]. لكن رفع الوعي إلى مستوى الوضع لن يكون، حسب تحليل العروي دائما، إلا بخضوع المثقف العربي لمقومات **الفكر التاريخي** ومنطقه، وتبنيه **رؤية تاريخانية** مؤطره له؛ فكر تاريخي يتيح له إمكانية تحرره من أوهام النزعة السلفية، وسلبيات الفكر الانتقائي اللاتاريخي؛ ورؤية تاريخانية توفر له أدوات التقييم والنقد الذاتيين في ضوء التجربة التاريخية والحضارية الإنسانية المنجزة، وتجعل من ثم الأهداف والغايات واضحة له في حقل الرؤية والتطلع الإنسانيين.

ولأن التأخر التاريخي مسألة نسبية بالضرورة، إذ هو وضع تاريخي يتحدد مفهومه قياسا على تاريخ آخر ناجز، فإن علاج أسبابه وتجاوز نتائجها أمر ممكن لعدم عمومه تاريخيا، أي لنسبيته؛ وعلاج التأخر وتجاوزه قياسا على التاريخ الإنساني الناجز واحترام مراحل تطوره - أي ضمان الوصول إلى مستوى التاريخ الإنساني الناجز - هو تحديدا مفهوم تاريخانية العروي وغايتها. فرغم أن العروي يرى أن التاريخانية هي ترياق المثقف العربي الشافي[48]، وقوام رؤيته الفلسفية البديلة لواقعه التاريخي، إلا أنه يطرحها كرد عملي على التأخر بأبعاده المختلفة؛ إذ هي بمثابة برنامج جامع الأبعاد للنهوض بالمجتمعات المتخلفة جميعا - مجتمعات العالم الثالث عموما، والمجتمعات العربية منها بوجه خاص - من وضع تاريخي سمته الأساسية المميزة التأخر عن تاريخ آخر ناجز، كما ذكرنا، هو تاريخ أوروبا والغرب عموما[49]. أما مبرر هذه التاريخانية المعرفي والتاريخي، فيجده العروي في **كونية** العقل البشري ووحدة المصير الإنساني المرتبطة به. فطالما أن هناك

---

(47) المصدر والمعطيات نفسها.

(48) راجع، عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخانية؟**، المعطيات السابقة، ص 112.

(49) هذا هو الحكم الذي يصل إليه بدوره هشام جعيط، في تحليله لتاريخانية العروي. لمزيد من التفصيل حول هذه المسألة، أنظر ، هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، ترجمة. طلال عتريسي، دار الحقيقة - بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص 166 - 167.

قاسم مشترك بين بني البشر، سيما بين العرب والغرب، كما يؤكد العـروي، فـإن مستقبل الإنسانية واحد[50]. لذلك فإن خيارنا الموضوعي لن يكون، من وجهة نظـر معرفية[51] محض، في نظره، إلا خيار وجهة التاريخ الكوني واحترام منطق تطوره والتدرج في استيعاب مكاسبه. أما تاريخيا فإن العروي يجد في تاريخ أوروبا نفسـه ما يسوغ دعوته التاريخانية ويؤكد جدواها ومشروعيتها بالنسبة إلينا. فتمامـا كمـا حاولت أوروبا التعويض عما فاتها من التاريخ الذي اطلع غيرها بحمله إلى الأمـام في العصور الوسطى، ومما كشفته إنجازات هذا التاريخ من أبعـاد كونيـة وآفـاق إنسانية،[52] كذلك فعلى المجتمع العربي اليوم النزوع نحو مستقبل مـاض مشـابه، مستقبل ارتسمت ملامحه الكونية فعليا في ماضي فضاء تاريخي آخر، هـو تـاريخ الغرب القريب بكل منجزاته الإنسانية.[53]

وهنا بالضبط تقوم ضرورة الوعي التاريخي، وأهمية الموقف التاريخاني الشامل عند العروي؛ ذلك أنه إذا كان المعطى التاريخي الذي يحيلنا إليه مفهوم التاريخانيـة هو التأخر العربي، فإن هذا المفهوم يعني أننا كبلدان مستعمرة سابقا، متأخرة حاليا، نوجد في وضعية تاريخية تحكم علينا باقتباس ما أنتجه الغرب المتقـدم، و اسـتلهام تجربته التاريخية الحديثة وتمثل إنجازاتها الحضارية والإنسانية؛ تماما كمـا نفعـل

---

[50] راجع ، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربيـة المعاصرة**، طبعة المركز الثقافي العربي - الرباط، ص 24.

[51] يقدم العروي أطروحات ماركس الشاب، المتأثر بهيجل، مثالا معرفيا نظريا، على صدق الأطروحة التاريخانية القائمة، في نظره، على مفهوم الحقيقة كسيرورة تتم في تواصل التاريخ واتصال مراحله، وليس كمعطى يجب كشفه. هذه الماركسية التاريخانية المحددة بشكل مميز، تصبح عند العروي، كما أصبحت عند لينين ما قبل الثورة وعند أنطونيو غرامشي وغيرهما من بعض مثقفي العالم الثالث، **العقل النقدي** الأول لواقعنا التاريخي؛ كما تصبح التاريخانية المتضمنة فيها المنطلق النظري الأنسب والرؤية الفلسفية والأيديولوجية الأكثر إيجابية لمعنى **العالميـة**. ولدواعي منهجية آثرنا عدم الإشارة إلى هذا المسوغ المعرفي النظري، في متن هذا السياق، تجنبا للتكرار؛ لأننا سوف نتوقف عند هذه المسألة النظرية في مكان لاحق، يقتضيه ضرورة، سياق البحث ودواعيه المنهجية. ولتوضيح أكثر لهذه المسألة، أنظر أيضا عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، دار العودة - بيروت، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص 19.

[52] بتصرف، راجع ، عزيز العظمة، مرجع مذكور، 37.

[53] أنظر فحوى ذلك في ، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربيـة المعاصرة**، طبعة دار الحقيقة، ص 103.

بالنسبة لاختراع علمي سبقنا إليه غيرنا[54]. لهذا ترى العروي يؤكـد إيجابيـة دور المثقف التنويري والسياسي المستنير في اختصار الزمن، واستدراك مبادئ الحداثـة الليبرالية المفوتة عندنا وتدارك أسسها الفلسـفية ومكاسـبها الإنسـانية[55]؛ وذلـك بالإشارة إلى **العقلانية** و**الديموقراطية والعلمنة** كمفاهيم فكرية وفلسفية، وإلى غيرها من مفاهيم وأسس الليبرالية الاقتصادية والاجتماعية، **كالملكية الخاصـة والمبـادرة الحرة** و**منطق التنافس** الخ، التي تقوم على مبادئ مهما يكن حكمها، مـن الناحيـة الفلسفية والأخلاقية، فإنها مرتبطة عضويا بتطور عملية التحديث الغربي وبحداثته، ولا انفكاك، في نظر العروي، لأية حداثة عربية مرجوة عنها وعن تاريخانيتها[56].

وليس التأكيد اليوم على هذه المفاهيم والمبادئ عنوان عودة إلى إشكالية مرحلـة سابقة، أو ترديد دعوة مضى عهدها، بقدر ماهو، عند العروي، دعوة إلى إنجاز مالم ينجز في ماضينا القريب من مهمات[57]، هي بالنسبة إلى مجتمعنا وتاريخنا بمثابـة الضروري لتفويت الفوات. بعبارة أخرى، يرى العـروي، انطلاقـا مـن رؤيتـه التاريخانية، ضرورة استكمال المهام التي أخفقنا في تحقيقها في مرحلة سـابقة[58]، وضرورة تمثل منطق تطور التجربة الإنسانية الحديثة، من أجـل تجـاوز التـأخر والانتظام من ثم في صيرورة التاريخ الكوني. يقول العروي: " عرفـت الإنسـانية الحديثة ثورة دينية، وثورة ديموقراطية، وثورة صناعية. كل واحدة منها تعبر فـي ميدان خاص وبكيفية خاصة عن تطور المجتمع كوحدة متكاملة، ونتجت عن هـذه

---

[54] أنظر الحوار الذي أجراه سالم حميش مع عبد الله العروي، ضمن كتاب، **معهم حيث هم - لقاءات فكرية**، دار الفارابي، الطبعة الأولى 1988، ص 34.

[55] راجع ، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، ص 14 -15.

[56] وفي هذا يقول العروي: " لذلك صرحت أنه إذا كان لا بد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإني أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها سريعا نحو اشتراكية عصرية، لكني لا أحبذ اشتراكية على أسس تقليدية لأنها تكرس منطق الماضي." أنظر، عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 16.

[57] المصدر نفسه، ص 14.

[58] يقول العروي: تماما " كما أن مؤرخ إيطاليا يعلم أن تأخر الوحدة الإيطالية كان لأسباب موضوعية، لكنه لا يرى فيه أبدا ميزة إيجابية، بل يعتبر أن مالم ينجز في الماضي، يجب أن ينجز اليوم ولو في ظروف أدق." ، راجع، عبد الله العروي، المصدر نفسه، ص 15.

الثورات أيديولوجيات مختلفة أهمها الليبرالية والاشتراكية.."[59]، والمعاصرة أو الحداثة في المجتمعات الإنسانية الغربية هي الخلاصة التاريخية لكل هذه الثورات، بينما الليبرالية والاشتراكية هما الخلاصتان الأيديولوجيتان في التعبير عنها تاريخيا[60]. وإذا كانت هذه هي مسيرة التطور التاريخي في المجتمعات الغربية، منذ القرن السادس عشر، فإن المجتمع العربي لم يعرف، كما يقول العروي، " إلا ثورة واحدة، الثورة الوطنية واختلطت فيها ثورات متعددة ذهنية فردية، وديموقراطية اجتماعية، واقتصادية اشتراكية، وبسبب من هذا التداخل لم تتحقق كليا أية منها."[61] ولا أدل على ذلك، كما يذهب العروي، من المصير المخيب الذي آلت إليه حركات التحرر الوطني العربية[62]؛ فإذا كانت هذه الحركات قد استطاعت أن تحرر الأوطان من الاستعمار وتحقيق الاستقلال السياسي، فإنها قد أخفقت في تحرير المجتمع والإنسان من قيود المجتمع التقليدي؛ الأمر الذي جعل " المجتمع العربي اليوم مجتمع خليط من أزمان وعصور مختلفة، ومن أنظمة وإنسانيات متباينة."[63]

هناك إذن ثلاث مهمات، أو بالأحرى ثلاث ثورات، مفوتة عندنا هي أساس مراوحتنا في عالم التأخر التاريخي. ووراء هذه المراوحة يقبع داء التأخر الثقافي والأيديولوجي الذي كرسته النخبة المثقفة العربية بمنطق تفكيرها **السلفي والانتقائي التقليدي**، المتصف في جوهره بافتقاره للبعد التاريخي،[64] والرؤية التاريخانية.

تأخرنا التاريخي إذن هو بالأساس، كما ذكرنا في مكان سابق، عند العروي تأخر ثقافي فكري أيديولوجي، أو بكيفية أدق " تأخر الذهنيات عن الأوضاع الاقتصادية -

---

[59] المصدر السابق، ص 200.

[60] بتصرف، المصدر نفسهن ص 200.

[61] المصدر والمعطيات نفسها.

[62] يقدم العروي، بهذا الخصوص، ثلاثة تجارب من حركات التحرر الوطني، تجربة مصرن والمغرب، والجزائر. راجع تحليله لهذه التجارب الثلاث في ، المصدر نفسه، ص 47 - 48 49.

[63] المصدر السابق، ص 200.

[64] بتصرف، راجع المصدر نفسه، ص 184.

الإجتماعية العامة.."[65]. صحيح أن هذا التأخر، كما يرى العروي، تـأخر نسـبي قطاعي لكنه تأخر مضاعف، وهذا ما يضع الميدان الأيديولوجي، في تحليلـه، فـي مركز التحكيم[66]. فـ" المشكل الحقيقي الذي نواجهه فعلا والذي نهدف إلى كشـف القناع عنه هو عدم وجود الأيديولوجيا المنسجمة عضويا، والتي يسـتخلص منهـا برنامج مستوف لشروط الاستيعاب والشمول والذي يجد فيه المجتمع العربي صورة وافية لملامح ماضيه وتطلعات حاضره؛ هذه الأيديولوجيا لم تخرج إلى يومنا هـذا من القوة إلى الفعل"[67]. أما لماذا لم تظهر عندنا هذه الأيـديولوجيا القـادرة علـى الاستيعاب والشمول؟ فإن العروي يعزو ذلك إلى كون دعاة الإصلاح، منذ عصـر النهضة، " جزأوا أفكار الغرب، كل واحد منهم اعتمد قسما منهـا علـى التـوالي، وبفصله القسم عن الكل أفقده فاعليته"[68]؛ ولذلك فإن الحل يكمن في " اللجوء إلـى نظام فكري متكامل يجمع بين الأقسام المعتمدة "[69]. ومن هذا المنطلق بالضبط يأتي تأكيد العروي على ضرورة تبني المثقف العربي مقومات الفكر التاريخي وشـمولية الطرح التاريخاني.

غير أن للفكر التاريخي الذي يدعو العروي إليه، ويؤكد على ضرورته، مدارس. والماركسية هي أفضل مدرسة لهذا الفكر عنده؛ فهي " ذلك النظام المنشـود الـذي يزودنا بمنطق العالم الحديث (أي المنطق الديموقراطي الليبرالي). "[70] بصـيغة أخرى، إذا كانت التاريخانية، عند العروي، ضرورة بيداغوجية يفرضـها منطـق تطور العالم الحديث، و فهم تحدياته، أي ضرورة استيعاب منطق تطـوره لتجـاوز التأخر، فإن الماركسية تظل عنده النظام الفكري الملائم لتحصيل الوعي التـاريخي بهذا التطور، وبتاريخانيته، وبالتالي النظام الفكري الملائم لاستيعاب **منطق الحداثة** وسبل تخطي التأخر.

---

[65] المصدر نفسه، ص 49.
[66] المصدر نفسه، ص 134.
[67] المصدر نفسه، ص 146 - 147.
[68] المصدر نفسه، ص 55.
[69] المصدر السابق، ص 55.
[70] المصدر نفسه، ص55.

إلا أن العروي لا يراهن على أية ماركسية، بل على ماركسية معينة، أو على حد تعبيره ماركسية مقروءة بكيفية خاصة[71]، أي مقروءة وفق معطيات واقع العـرب التاريخي. وهو يسمي هذه الماركسـية ويصـفها بالماركسـية الموضـوعية أو " الماركسية التاريخانية"[72]. ذلك أن الهدف من الماركسية عند العروي هو أن تكون دليلا للعمل والممارسة؛ أي أن تكون مدرسة للوعي التاريخي تسمح للمثقف العربي أن يقيم علاقة مع الكوني والشمولي والإنساني؛ بل هي، أي الماركسية التاريخانية، ذلك الوعي الذي لم يكف المثقف العربي المعاصر عن البحث عنه لا شعوريا نظرا لما يسوده من تخلف ذهني وتأخر تاريخي بالنسبة للواقع الذي يعيش. وهـو يجـد مضمون هذه الماركسية في مؤلفات ماركس الشاب، وبشكل خـاص فـي مؤلفـه " الأيديولوجيا الألمانية" الذي كان موضوع تفكيره واقع ألمانيا التاريخي كما صـاغه وعبر عنه، أيديولوجيا، مفكروها وفلاسفتها قبل 1848؛ وذلك لوجه الشبه بين تأخر العرب التاريخي اليوم بالنسبة للعالم المتقدم، وألمانيا تلك المتخلفة عن فرنسا بثـورة سياسية وعن انجلترا بثورة صناعية اقتصادية.

وتماما كما قام ماركس في هذا المؤلف، بنقد طريقة تفكير الفلاسفة والمصلحين الألمان في مشكلاتهم التاريخية آنذاك، مقرا بأنها تطرح بشكل مقلوب في أذهـانهم، عازيا سبب ذلك الطرح المقلوب لمشكلات ألمانيا في أذهان فلاسفتها إلـى حالتهـا المتخلفة اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا[73]، كذلك علينا اليوم، في نظر العـروي، أن

---

(71) المصدر نفسه، ص 151. أنظر أيضا، بخصوص هذا المعنى، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة دار الحقيقة، مصدر مذكور، ص 129.

(72) يقول العروي في هذا المعنى: " لأني تكلمت في نفس الوقت على استيعاب المرحلة الليبرالية، وعلى إمكانية استيعابها تحت غطاء الماركسية (وهذا بالضبط هو مضمون الماركسية الموضوعية أو التاريخانية). راجع عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** ، طبعة المركز الثقافي العربي، مصدر مذكور، ص 17. ولمزيد من التفصيل، أنظر شرح العروي لمضمون هذا المفهوم في **العرب والفكر التاريخي** ، المعطيات السابقة، ص 59 - 60.

(73) أنظر، **العرب والفكر التاريخي** ، المعطيات السابقة، ص 65.

- ولمزيد من التوضيح حول رؤية ماركس للطرح المقلوب، لمشكلات ألمانيا التاريخية، في أذهان الفلاسفة الألمان. أنظر ، كارل ماركس فريدريك انجلز، **الأيديولوجية الألمانية**، ترجمة. فؤاد أيوب، دار دمشق ـ دمشق، بيروت، الطبعة الأولى 1976، هامش ص 20.

نقوم بنقد جذري لطريقة تفكيرنا في مشكلاتنا منذ النهضة، مستندين في هذا النقد إلى أهم مدرسة للفكر التاريخي في عصرنا، وأقربها مرجعية إلى فهم طبيعة مشكلاتنا؛ ويعني العروي بذلك المدرسة الماركسية في درسها التاريخاني، وتحديدا ماركسية مرحلة ما قبل 1848، أو ماركسية مرحلة النقد الأيديولوجي المستوعبة لقيم الليبرالية الإنسانية وفلسفتها؛ فهذه الماركسية الأيديولوجية هي التي تنطوي، في نظره، على الفهم التاريخاني لـ "نظرية التخلف"[74]. وهي لذلك، تساعدنا على بلورة وعي تاريخي كفيل بفهم طبيعة مشكلاتنا وتأخرنا فهما تاريخانيا، والنظر من ثم إلى طبيعة تأخرنا نظرة نسبية تاريخية، أي تأخرا بالنسبة إلى العالم المتقدم في عصرنا، كتأخر ألمانيا بالنسبة إلى العالم الحديث في بداية القرن التاسع عشر؛ الأمر الذي يجنبنا، كما يذهب العروي، السقوط في إغراءات الرؤية الأنثروبولوجية للتخلف ونسبيتها المطلقة[75]، والانجذاب إلى أطروحة الخصوصيات القومية، والتمايز المطلق بين الحضارات والثقافات، والاعتقاد بأبدية تعدد اتجاهات التاريخ البشري، ومن ثم التنقيص من قيمة التاريخ كبعد من أبعاد الكيان الإنساني؛ هذه الأطروحة التي أبهرت، بتفاؤليتها الظاهرية الزائفة، عقول مثقفي العالم الثالث، والمثقف العربي بشكل خاص، واعتنقت كرد فعل يائس بعد فشل محاولة المسايرة واستدراك التأخر.[76]

بعبارة واحدة، إن المفهوم الذي يصل المثقف العربي، ومثقف العالم الثالث بماركس هو مفهوم التأخر التاريخي[77]؛ ولذلك فإن ماركس الأيديولوجي سيبقى، حسب تحليل العروي، "حيا يبعث مادامت هناك بقية **متأخرة** في العالم"[78]؛ أما

---

[74] أنظر شرح العروي لنظرية ماركس حول تخلف ألمانيا، واستنتاجاته العامة حول التخلف من هذه التجربة النموذجية في **العرب والفكر التاريخي** ، المعطيات نفسها، ص 161 - 162.

[75] يقول العروي، بخصوص هذه الأطروحة الأنثروبولوجية، " فالمثقفون العرب الذين ينخدعون بنسبية ليفي ستروس مثلا، لا يتجاوبون مع رغائب الشعب العربي. "، أنظر، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، هامش الصفحة 53.

[76] المصدر نفسه، ص 54.

[77] المصدر نفسه،ص 153.

[78] المصدر نفسه،ص 181 - 182.

ماركس " العالم " ماركس " رأس المال " أو محلل النظام الرأسمالي وناقده، فسيبقى بالنسبة لنا نحن العالم المتأخر من الممكنات لا غير.[79]

أما كيف يمكن للمثقف العربي المعاصر أن يستغل الماركسية التاريخانية لغايات أيديولوجية؟، فإن ذلك يكون، عند العروي، ممكنا باستيعاب الدرس البيداغوجي للماركسية نفسه؛ فهذا الاستيعاب هو الذي سيزوده، مهما كان منزعه ومنطلقه، بالأيديولوجيا القادرة على إعداد برنامج التحديث المنشود بكيفية عملية؛ ذلك أن الماركسية نظرية وأداة للتحليل العلمي الشمولي، وهي " الخلاصة المنهجية لتاريخ الإنسانية "[80]. ولهذا السبب فإن ارتباط المثقف العربي بالماركسية اليوم لا يتأتى من التشابه بين واقع المجتمع العربي المعاصر التاريخي وتجربة المجتمع الألماني خلال القرن التاسع عشر فحسب ـ وهو سبب بداغوجي عام ـ، وإنما لسبب بداغوجي آخر لا يقل عنه وجاهة.. يمكن وصفه بالدرس البيداغوجي الذاتي؛ فالمثقف العربي في العصر الوسيط كان يقرأ أرسطو ولكنه لم يكن يقرأه كإنسان يحاول أن يفهم من خلاله مشكلات إنسانية فعلية وحية، وإنما كان يقرأه وهو يرى فيه ملخص كل المعارف التي راكمها مجتمع كان على عتبة الركود والانهيار، أي أن المثقف العربي الكلاسيكي لم يكن يرى في أرسطو إلا كونه ملخصا وناقلا لثقافة لم يكن في مستطاعه هو أن يحصلها بصورة مباشرة[81]؛ فكان بذلك حصيلة العلم البشري بالنسبة للمثقف العربي في العصر الوسيط، والخلاصة الروحية للمعرفة الإنسانية. أما في الأزمنة الحديثة فإن الذي يقوم بهذا الدور، فيما يذهب العروي، هو ماركس، لأن الماركسية تمثل بالنسبة له الخلاصة المنهجية للدرس الغربي وعصارته[82]. بتعبير آخر، إن ماركس بالنسبة إلى المثقف العربي اليوم، بل ومنذ مطلع القرن العشرين، هو أرسطو العصر الحديث؛ هو المعلم. وهذا هو المقصود بالسبب البيداغوجي الذاتي الذي يفسر، عند العروي، حتمية التقاء المثقف العربي

---

[79] بتصرف، أنظر المصدر نفسه، ص 182.
[80] أنظر عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص 86.
[81] بتصرف، المصدر نفسه، ص 185.
[82] المصدر والمعطيات نفسها.

بالماركسية ـ الماركسية الوحيدة الممكنة في حالته، أي الماركسية التاريخانيـة[83]. وعندما يستوعب المثقف العربي الدرس البيداغوجي الـذي تـوفره لـه المدرسـة الماركسية اليوم، فإنه سيدرك أن ماكان يعتبره **خصوصية** يتميز بها الغرب الحديث ليس في الواقع إلا سمة **كونية عالمية**، تعرفها سائر المجتمعـات والثقافـات فـي الظروف والأوضاع المماثلة[84].

ولأن الماركسية التاريخانية تعني، من ضمن ما تعنيه عند العـروي، إمكانيـة استيعاب مكاسب المرحلة الليبرالية تحت غطاء الماركسية[85]، فإن معاداة الماركسي العربي، والمثقف العربي عموما، للتراث الليبرالي يعد موقفـا اعتباطيـا، وعـداءا مجانيا لأنه سرعان ما يتحول إلى عكس المراد منه؛ بـل " الواقـع الـذي يجـب الاعتراف به هو أن نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكبا وحليفا ومبررا للاستعمار يقوي جانب التقليد، أي كل ماهو عتيـق، ميـت ومميـت فـي ذهننـا وسـلوكنا ومجتمعنا"[86]. لذلك، إذا كان المثقف العربي مدعو، اليوم، إلـى محاربـة الفكـر التقليدي كفكر يجسد السلبية والتواكلية والانهزامية، ويكبل المجتمع العربي بـأغلال وقيود تزيد من حدة التأخر التاريخي وثقله، فإن هذه الدعوة لا يستطيع أن يلبيها إلا

---

[83] راجع سعيد بنسعيد وآخرون، " النقد الأيديولوجي وتحديث العقل العربي" في ، **محاورة فكر عبد الله العروي،** ، جمع وترتيب بسام الكردي، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2000، ص 165.

[84] بالإشارة هنا إلى الليبرالية، والرأسمالية، والتقنية، والعقلانية كتجسيد فعلي للكونية، أنظر تحليل العروي لهذه المسألة في المحورين المعنونين بـ " ماركسية موضوعية" و " في اتجاه العقل الكوني" ، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** ، المعطيات السابقة، من ص 169 حتى ص 185 و من ص 201 حتى ص 204.

[85] المصدر نفسه، ص 17.

[86] أنظر ، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** ، مصدر مذكور، ص 42.

ـ تجدر الإشارة هنا إلى أن سلامة موسى كان قد أشار، قبل العروي بكثير، إلى ما رآه أثرا سلبيا في هذا الخلط بين الاستعمار والثقافة الأوروبية الليبرالية الحديثة. أنظر، سلامة موسى، **كتاب الثورات،** بيروت 1955، ص 121.

بقدر استيعابه التراث الليبرالي، لأن ذلك التراث هو الذي استطاع أن يهزم التقليـد وينجز الحداثة في ظروف تاريخية مشابهة لظروف المجتمع العربي اليوم.[87]

لكن انحياز العروي إلى الماركسية الأيديولوجية أو التاريخانية، لا يبرره بكـون هذه الماركسية أهم مدرسة للفكر التاريخي في عصرنا، والخلاصة المنهجية للدرس الغربي والإنساني الحديث فحسب، بل أيضا، وأساسا، كونها مدرسة لتحديث العقول والذهنيات وتحريرها من رواسب الماضي وقيود الفكر التقليدي، المسـؤول، فـي تحليله، على النقص الأيديولوجي الذي نعيشه، والسامح لأيديولوجيات، يكـون مـن المفترض أن تكون متجاوزة، أن تعزز وجودها في التـاريخ العربـي المعاصـر، وتكسب استمرارية التأثير فيه. ولذلك فـ " إن الأمة العربية محتاجة في ظروفهـا الحالية إلى تلك الماركسية بالذات لتكون نخبة مثقفة قـادرة علـى تحـديثها ثقافيـا وسياسيا واقتصاديا "[88]، وتحريرها من منطق الفكر السلفي والانتقائي؛ فـ " السلفية والانتقائية وهما المميزتان لذهنيتنا الحاضرة تسبحان في الحاضر الدائم، وهذا هـو سبب عدم انتفاع المجتمع العربي بمثقفيه منذ عقود"[89]؛ على خلاف تجارب المجتمع السوفييتي والصيني واليوغسلافي والكوبي في هذا المجال[90]، لأن " جميـع تلـك التجارب بدأت على أساس فهم تاريخاني للماركسية وتمكنت بذلك من خلـق نخبـة مثقفة ثورية، أي متحررة من أوهام الماضي، ثم كونت تقليدا ثوريا قوميا تتلمـذت عليه جماعات اثر جماعات، تفرقت بعد ذلك في مختلف دروب الحياة وعملت فـي ميادين متعددة [...] على نشر أشكال الذهنية العقلانية ونجحت أخيـرا فـي دفـع مجتمعها، عن طريق ثورة ثقافية، إلى أبواب العصر الحديث؛ أما نحـن، المثقفـين العرب، فما زلنا نبحث ونتردد."[91]

---

[87] لذلك يعتقد العروي أن المجتمع العربي في حاجة، من أجل تدارك تأخره التاريخي، إلى " استيعاب الثقافة البرجوازية بكل خصائصها العصرية بدون لجوء إلى تكوين طبقة برجوازية" ، أنظر، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** ، المعطيات السابقة، ص 166.

[88] المصدر نفسه، ص 60.

[89] المصدر والمعطيات نفسها.

[90] المصدر نفسه، ص 64.

[91] المصدر والمعطيات نفسها.

بهذا الفهم التاريخاني للماركسية إذن استطاعت مجتمعات مختلفة، كما يعتقد العروي، أن تحرر أيديولوجيتها من المحلية والخصوصية القومية، وأن تعطيها صبغة كونية. وكما أعطى ماركس الأيديولوجيا الألمانية صبغتها الكونية وأنقذها من الخصوصية والمحلية، وذلك بممارسة النقد الأيديولوجي لهذه الأيديولوجيا، كذلك، يتصور العروي قدرة إعطاء المثقف العربي الأيديولوجيا العربية المعاصرة صبغتها الكونية، وتخليصها من الرؤية الماضوية للواقع العربي ومن خصوصيتها القومية غير المطابقة لمشكلاتنا التاريخية الواقعية، وذلك بممارسة نقد أيديولوجي مماثل[92]؛ أي بتبني المثقف العربي الماركسية التاريخانية، واتخاذها منطلقا موضوعيا لتحديث العقول والمجتمع. صحيح أنه لا يجب أن يفهم من الدعوة إلى تحديث الأيديولوجيا العربية " أن النتيجة الحالية ستكون تحديث المجتمع العربي تتطلب العملية الأولى جيلا أو جيلين، في حين أن الثانية تستلزم، مهما كانت الوسائل، حقبة تاريخية كاملة"[93]؛ وصحيح أيضا " إن الصراع الطبقي سيحتد، وسينمو خطر انفصام المجتمع، لكن في نفس الوقت سيتوحد المنطق وتزداد حظوظ التلاحم والتفاهم، وسنتجه أكثر فأكثر نحو الواقع، نحو الأرض بقدر ما نبتعد عن سلطان الماضي والأوهام."[94]

بمنطق هذا الطرح التاريخاني، ومنطلقاته الفلسفية ودواعيه **المنهجية النقدية** لحاضر العرب التاريخي والأيديولوجي، يبرر العروي دعوته إلى القطيعة

---

[92] والحقيقة أن العروي لا يطرح هذه الفكرة طرحا نظريا، بل يعلن صراحة أنه قد قام هو، فعلا، بممارسة هذا النقد الأيديولوجي المماثل ، وأن كتابه **العرب والفكر التاريخي** هو نقد أيديولوجي للأيديولوجيا العربية المعاصرة. أنظر ، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، ص 16.
- ولعل هذا هو أيضا، ما استنتجه هشام جعيط حين رأى في العروي ناطقا باسم، ما أسماها العروي نفسه، النهضة العربية الثانية، التي بدأت معالمها الفكرية ترتسم في الأفق على يد مجموعة من المثقفين التقدميين العرب النقديين للماركسيات العربية التقليدية، أي الماركسيات المبسطة والشعبوية والعقائدية، التي يجهل أصحابها منطق الفعل التاريخي وينفون وحدة المعنى فيه، وللأيديولوجيا التطورية الاستعمارية، والتقليدوية الإسلامية. أنظر، هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، مرجع مذكور، ص 167.

[93] أنظر، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، ص 13.

[94] المصدر نفسه، ص 14.

الإبستيمولوجية والأيديولوجية مع كل ماهو مستمر من الماضي في حاضرنا[95]؛ قطيعة تفرضها، في نظره، ضرورة منهجية، أكثر من أية ضرورة أخرى إذا ما أعطينا **كلمة منهج** مفهومها الفلسفي الأصيل. ذلك "أن **مسالة المنهج** ليست مسألة شكلية مسألة مراجع وإحالات ونقاش آراء بكيفية منتظمة، بل هي قبل كل هذا مسألة قطيعة مع مضمون التراث"[96]، لذا فإنني، يضيف العروي، " عندما أتكلم على المنهج أعني في الواقع منطق الفكر الحديث بعد أن انفصل عن الفكر القديم"[97].

لنودع إذن نحن بدورنا مطلقات الفكر القديم جمعيها، و" نكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا وان كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل لأقوال العارفين وأن العمل الإنساني يعيد ماكان، لا يبدع مالم يكن"[98]؛ توديع ينبغي أن يترجم عندنا، كما يرى العروي، في تحقيق قطيعة ابستيمولوجية مع تراث عظيم شكل في ماضينا الحضاري **أفقا إنسانيا** كونيا، لكنه أصبح اليوم يشكل **حدا** مع أفق إنساني كوني جديد[99]، **أفق الحداثة** والكونية الذي لا

---

[95] يعبر كمال عبد اللطيف عن مفهوم القطيعة هذا عند العروي قائلا: " تشغل عملية البرهنة على لزوم القطيعة مع التراث في كتاب ـ مفهوم العقل ـ مساحة كبيرة، بل لعل الكتاب من بدايته إلى نهايته يشكل مرافعة نظرية قوية في إبراز ضرورة هذه القطيعة ولزومها لرفع المفارقات السائدة في الفكر وفي الواقع" . أنظر، كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب** ، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الأولى 2003، ص 63.

[96] أنظر، عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، مرجع مذكور، ص 11.

ـ لمزيد من التفصيل حول دواعي القطيعة الإبستيمولوجية مع مضمون التراث عند العروي. راجع أيضا، عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب ، الطبعة الأولى 1983، ص 197 - 198.

[97] راجع، عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المعطيات السابقة، ص 12.

[98] راجع، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة دار الحقيقة، مصدر مذكور، ص 16.

[99] يطرح العروي هذه المسالة ، مسألة الأفق والحد التاريخيين، في صورة مقارنة بين ماكان يمثله فكر ابن رشد وعقلانيته من أفق إسلامي وإنساني كوني، وبين ما أصبح يمثله هذا الفكر وهذه العقلانية من حد في أفق المصلح الديني (وفي أفق محمد عبده تحديدا) وفي قدرة تمثله الفكر الحديث والعقلانية الحديثة، موضحا أن ماكان أفقا عند ابن رشد وفي عصره، صار حدا عند محمد عبده وفي عصره . أنظر عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المصدر السابق، ص 33.

خيار لنا، إذا ما أردنا حفظ وجودنا، من تداركه[100]؛ تدارك يجد ضمانته **الفعلية** في **وحدة العقل الإنساني** ووسيلته **العملية** في تعميم **ما هو متاح للبشرية جمعاء** في عصرنا، والمشاركة في إبداعه وتطويره.

هذه هي، في نظرنا، الخطوط العريضة العامة لأطروحة العروي الحداثية وخلاصتها الكبرى. فهل استطاع العروي أن يتجاوز أفق أطروحات معاصريه؟. وقبل ذلك، هل استطاع العروي أن يضمن لأطروحته الحد المطلوب من التماسك النظري والاتساق المنطقي، ومن ثم القدرة على التعليل والإقناع؟.

لا نعتقد أننا سنصيب الحقيقة إذا خالفنا العروي الرأي حول أهمية المسألة الأيديولوجية والنقد الأيديولوجي[101]، في معركة العرب المصيرية من أجل الحداثة والتقدم. كما لا نعتقد أننا سننصفه إذا تجاهلنا إلحاحه على أهمية الفكر التاريخي وضرورة التشبث بمقوماته في هذه المعركة المصيرية؛ فالنقد الأيديولوجي هنا يعني تبيان فساد منطق الفكر السلفي والفكر الانتقائي، ومحاصرة اختياراتهما في السياسة وتقويض دعوتهما في المجتمع؛ والتشبث بمقومات الفكر التاريخي يعني الدفاع عن النسبي والعقلاني والموضوعي، في السياسة والمجتمع والتاريخ، أي الدفاع عن مقومات **الحداثة** وموجباتها. وبهذا المعنى يمكن القول: إن أطروحة العروي لها غاية محددة هي الدفاع عن الحداثة وتأصيلها، انطلاقا من الدفاع عن الفكر التاريخي والنزعة التاريخانية. والعروي بهذا، يعد المفكر العربي المعاصر الوحيد الذي جاهر

ـ أنظر شرحا مفصلا لهذه المسألة في ، محمد وقيدي و احميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟**، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر ـ دمشق ودار الفكر المعاصر ـ بيروت، الطبعة الأولى 2002، ص 284.

[100] يطرح العروي هذه المسالة في صيغة تساؤل عن اختيار وجودي، اختيار الفرد بين الاحتفاظ بموروثه، والتمسك بمطلقاته، باسم الأصالة، والبقاء خارج فاعلية عصره التاريخية، وبين حفظ وجوده أمة وأفرادا فاعلين في هذا العصر، مفضلا التضحية بالمطلقات ـ تماما كما فعلت أوروبا ـ في سبيل حفظ وجود الأفراد والجماعات. بتصرف، انظر عبد الله العروي ، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة دار الحقيقة، ص 15.

[101] أنظر، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة المركز الثقافي العربي، ص 28.

بالتاريخانية رؤية فلسفية للتفكير في مشكلات العرب التاريخية المعاصرة؛ وتعتبر أفكاره في هذا الخصوص دعوة تأسيسية لتاريخانية عربية، من أجل استحداث فهم عربي جديد لظواهر التاريخ، ولتطورات واقع العرب المعاصر واستشراف مستقبلهم. وبكلمات أخر، نقول: إن الأمر يتعلق عند العروي - وهو على صواب في ذلك، في نظرنا - بضرورة وضع مشكلاتنا الحضارية والثقافية والسياسية والمجتمعية في إطارها التاريخي، وفهمها في ذلك الإطار؛ أي فهمها في تاريخيتها، من حيث هي مشكلات وقعت في زمان ومكان محددين[102]؛ وهو بذلك يكون قد لامس، بحق، أحد مواطن ضعف الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المتمثل، عند بعض المفكرين العرب، فيما يدعوه العروي بالمنهج الشكلاني، الذي يغفل أصحابه التاريخ الواقعي لمشكلاتنا، ويعالجونها بشكل مجرد كأنها ليست مشكلات تنتمي إلى واقع تاريخي محدد؛ وعند بعض آخر، فيما يسميه بالمنهج أو الاتجاه التقليدي، الذي يضع أصحابه التاريخ والتطور التاريخي بين قوسين، جاعلين الماضي منطلق فهم مشكلات الحاضر، ومصدر استشراف أفق المستقبل؛ طاردا، بنقده هذا للأيديولوجيا العربية، من نفسه كل ذاتية، إلا تلك الرغبة الذاتية في النقد الذاتي؛ متحيزا في هذه الرغبة إلى الموضوعي ضد الذاتي، وإلى العقلاني ضد العاطفي، وإلى التاريخ ضد المطلق. والعروي بكل ذلك، يكون بحق، قد ارتفع بإسهامه الفكري، كما يقول هشام جعيط، فوق الإنتاج الفلسفي العربي بمجمله[103].

نقول: هذه رؤية نقدية تاريخانية، ودعوة حداثية عقلانية يصعب علينا دحض مشروعيتها. ولكن هل يكفي داعية الحداثة التاريخاني، تبيان عقم المنهج الشكلاني وفساد منطق الفكر التقليدي السائدين، في نظره، في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، للتدليل على تماسك منطلقات دعوته النظرية وسلامة منطق تفكيره فيها، أو بتعبير

---

[102] قدم العروي هذا التوضيح المنهجي المتعلق بإجرائية الرؤية التاريخانية، في بحث عنونه:" تاريخ الفلسفة أم فلسفة التاريخ؟ "، وذلك في أعمال، **ندوة الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط 1993، ص 27 - 30.

[103] أنظر، هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، مرجع مذكور، ص 160.

آخر: هل يضمن صواب النقد التاريخي لأنماط التفكير التقليدية، وصحة الدعوة الحداثية ومشروعيتها سلامة التفكير التاريخاني فيها.

لنبدأ بالأمور التي تبدو ثانوية في أطروحة العروي، كما عرضناها في الصفحات السابقة، ثم ننتقل إلى ما رأيناه يمس أسس هذه الأطروحة ومنطقها الداخلي.

يسجل معظم النقاد المهتمين بإنتاج العروي الفكري، أن كتابه **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، يشكل نقطة تحول هامة في عملية تقييم العرب الذاتي لنهضتهم الحديثة، ولطرق تفكيرهم فيها؛ فهو قد اختار تقييم هذه النهضة من منظور مختلف، منظور دراسة الوضع الثقافي العربي وتحليل الجهاز الذهني المتحكم فيه؛ تاركا بذلك ما رآه قد أصبح تقليدا في عملية التقييم والنقد الذاتيين للنهضة العربية الحديثة، كعملية التأريخ، الجزئي أو الكلي، لتيارات الفكر العربي منذ القرن التاسع عشر، أو عملية الوصف الدقيق والمفصل لتطور الشعوب العربية السياسي والاجتماعي، أو المحاولات الهادفة إلى إرساء قواعد سوسيولوجيا ثقافية تظهر علاقة التطورين، التاريخي والاجتماعي[104]. ومن منطق الاختلاف هذا عمد العروي إلى تقسيم الأيديولوجيا العربية، كما بينا في بداية هذا الفصل، إلى ثلاث تيارات فكرية **متعاقبة،** تيار الإصلاح الديني، و تيار الإصلاح السياسي، وتيار التحديث التقني؛ ممثلا هذه التيارات بثلاث شخصيات فكرية، هي: محمد عبده، ويجسد، في نظره، منطق تفكير المصلح الديني، ولطفي السيد، ويعبر، عنده، عن ذهنية أو آلية تفكير المصلح السياسي الليبرالي، وسلامة موسى، ويلخص، في تصوره، منظور الدولة القومية المستقلة، وتطلعها إلى التحديث؛ خالصا من دراسته وتحليله لهذه النماذج الثلاثة، إلى أن منطق تفكيرهم، وهو المنطق العام للأيديولوجيا العربية المعاصرة، قد أعاق، برؤيته الجزئية لحداثة الغرب وتصوره اللاتاريخي لمنطق تطورها، الفكر العربي عن إيجاد النظرية الموضوعية التي تسمح له بفهم واقعه فهما موضوعيا،

---

(104) بخصوص دواعي اختيار العروي هذا المنظور المنهجي المختلف، راجع ، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المصدر السابق، ص 23.

ومن ثم بالتأثير في هذا الواقع ودفعه في اتجاه تغيير شامل يسمح بتجـاوز التـأخر التاريخي الشامل. ومن هذا المنظور جاء اقتراح العروي الماركسـية الموضـوعية أيديولوجية بديلة، باعتبارها الوعي ـ الأداة الشامل الـذي يمكـن أن ينجـز هـذه المهمة[105] الشاملة.

نقول : ليس في هذا المنظور المختلف، الذي قدمه العـروي لتقيـيم النهضـة العربية الحديثة وطرق التفكير فيها، بحد ذاته، ما يدعو إلى التساؤل؛ بل قد يكـون العروي، في نظرنا، محقا في افتراضه أن السؤال حول الذات ـ وبالتـالي حـول الآخر الذي هو الغرب ـ هو السؤال الأساسي الذي حرك الفكر العربي، منذ القرن التاسع عشر، وشكل منطق التفكير فيه؛ باعتبار أن هذا الفكر قد نشأ فـي شـروط المواجهة الحضارية مع الغرب، وفي ظل اكتشاف قوته وصدمة حداثته. وقد يكون محقا أيضا في اختياره نماذج تمثيلية لقراءة مضمون تيارات هذا الفكر المعرفيـة، وتحليل سياقاته الأيديولوجية؛ باعتبار أن ترجمة سيرة حياة مفكر مـا تعـد بمثابـة التأريخ لعصر أو لثقافة أو لجيل، كما يذهب دلتاي[106]. إلا أن هذه الرؤية المختلفة، التي يقدمها العروي، تبقى رؤية من الرؤى الممكنة لقراءة التاريخ، وليسـت هـي، بالضرورة، الرؤية الأمثل لقراءة تاريخنا، ولتقييم النهضة العربية الحديثة وطـرق التفكير فيها؛ خصوصا إذا ما اعتبرنا، كما يعتبر زيمل، أن ترجمـة حيـاة فكريـة إنسانية ما أو مجتمع ما قد يتجاوزان حدود الأحكام الفردية التي ربمـا كـان فيهـا بعض الحقيقة[107].

---

[105] يقصد العروي بالماركسية الموضوعية، الماركسية التي تخضع للتأويل التاريخاني؛ ويشير، بهذا الخصوص، إلى أن الدافع الأساسي الذي دفعه إلى هذا الطرح، هو مأساة الفكر العربي بعد الهزيمة، من حيث أنه يكرر مرة أخرى التفكير في واقعه وفقا لنفس النماذج التي فكر بها من قبل، أي الشيخ والزعيم السياسي وداعية التقنية. لمزيد من التفصيل حول هذا الدافع، راجع، محمد وقيدي، **حوار فلسفي** ـ قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1993، ص 139.

[106] راجع، ريمون آرون، **فلسفة التاريخ النقدية**، مرجع مذكور، ص 289.

[107] المرجع نفسه، ص 288.

لذلك فإن اختيار شخصيات فكرية ما للتعبير عن خصائص تطور حقبة تاريخنا الحديث والمعاصر وتقييمها، قد تكون رؤية صائبة لقراءة التطور المعرفي في هذه الحقبة، أو لتطور ثقافتها أو جيل من أجيالها؛ لكنها لا تكون قراءة فيها نصيب كبير من الحقيقة التاريخية بالنسبة لتطور التاريخ الإجتماعي والأيديولوجي والحضاري العربي الحديث والمعاصر، في كليته. وبصرف النظر عن مدى نموذجية الشخصيات الفكرية (محمد عبده، ولطفي السيد، وسلامة موسى) التي اختارها العروي للتعبير عن تيارات الفكر العربي المعاصر، أو الأيديولوجيا العربية المعاصرة كما يسميها، فإن مبدأ التمثيل ذاته؛ فضلا عن كونه مبدأ يقوم، بالأساس، على منطق انتقائي، قد لا يخلو من ذاتية؛ يمكن أن يقوم أيضا على منطق المصادرة على المطلوب. وهو المنطق الذي نعتقد أن العروي قد جسده باختياره الشخصيات الفكرية المذكورة. صحيح، قد تبدو هذه الملاحظة المنهجية شكلية بالنسبة إلى موضوعنا، إلا أن المتمعن في أطروحة العروي الحداثية يجد أن هناك وحدة عضوية بين منهج مقاربته للأيديولوجيا العربية المعاصرة وأطروحته؛ فاختيار العروي لنماذجه المذكورة لا يخلو من انتقائية، غايتها تبرير التصور التاريخاني للحداثة؛ فتقسيم العروي الأيديولوجيا العربية المعاصرة إلى تيارات ثلاث، السلفي والليبرالي والتكنوقراطي، وتأكيده إخفاق ممثلي هذه التيارات، في تكوين وعي تاريخي مطابق لواقع تأخر العرب التاريخي من جهة، وعجزهم عن إدراك سيرورة تطور الغرب التاريخي وتكوين تصور شامل لحداثته من جهة أخرى، يبرر دعوة العروي التاريخانية، القائمة، عنده، على تصور لوحدة التاريخ الإنساني، يكون هو نفسه، أي التصور، منطلق تقييمه للأيديولوجيا العربية ومعيار حكمه على ما يعتقد أنها **أخفقت** في تحقيقه من مهمات. وهكذا يصبح ما كان يجب أن تكون عليه الأيديولوجيا العربية، كما يتصور العروي، من منظور وحدة التاريخ الإنساني هذه المفترضة عنده، معيارا للحكم على ماكان فعلا في تاريخ هذه الأيديولوجيا العربية من خلال ممثليها **المنتقين**. ويتحول ماكان يجب أن ندرسه في الواقع التاريخي ونكتشف خصائصه التاريخية إلى **عدم تطابق** مع معيار التاريخ الإنساني المفترض، وإخفاق بين في مماثلته. فيصير من ثم هذا **الإخفاق المتصور**، عند العروي، إلى

مبرر للدعوة إلى تدارك مالم ينجز من مهمات الحداثة الفكرية والأيديولوجية التـي تفرضها وحدة التاريخ البشري المفترضة وتارخانيته، كما فرضتها من قبـل علـى المثقف الغربي؛ وهي هنا مهمة تدارك **الليبرالية** وفكرها **العقلاني** والنزعة الإنسـية وإيمانها **بالإنسان وإرادته الحرة**، بمنطق تاريخاني. ولعل هـذه المصـادرة التـي يضعنا فيها العروي هي ما جعلت أحد نقاده يقول: إن " النهاية في كتابات العـروي هي التي تفسر المقدمات وتحدد طريقة الاستدلال"[108]، في إشارة واضحة إلى مـا تتضمنه كتابات العروي من دور ومصادرة على المطلوب. وهي المصـادرة التـي جعلت عزيز العظمة يرجع علة افتراض العروي التساؤل الـذي أشـرنا إليـه؛ أي التساؤل حول الذات - وبالتالي حول الآخر الذي هو الغرب - وجعله هذا التساؤل الأساس الذي حرك الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ إلى تصور العروي الوحـدة البشرية[109]، وهي هنا، كما يضيف عزيز العظمة، تصور العرب فـي العصـور الحديثة على صورة ذات، انطلاقا من إشكالية أنتروبولوجية[110]؛ في إشارة، بينـة أيضا، إلى أن العروي لا ينطلق من التاريخ العربي الواقعي وخصائص تطوره، بل مما يفترضه هو أن يكون في هذا التاريخ، قياسا على خصائص تطور تاريخ الغرب وتطور حداثته، معيار التاريخ الكوني ونموذجه عند العروي.

فلا غرابة إذن أن ينتقي العروي، في دراسته الأيـديولوجيا العربيـة، النمـاذج الفكرية التي رأى أنه سيجد فيها ما يفترضه هو مسبقا من إخفاق موجود فـي هـذه الأيديولوجيا، أو في هذا التاريخ؛ أي ما رآه مبررا لدعوته. وإلا ما الـذي يجعـل العروي يختزل الأيديولوجيا العربية في تياراته الثلاث المذكورة؛ مهمشا أهم تيـار في هذه الأيديولوجيا وهو التيار العقلاني، من فرح أنطون إلى طه حسـين مـرورا بشبلي الشميل وعلى عبد الرازق وغيرهم ؟ ويجعل لطفي السـيد نمـوذج التيـار الليبرالي والعقلاني بدل طه حسين، صاحب التصور الشـامل لحضـارة الغـرب

---

[108] أنظر، محمد عابد الجابري، " مساهمة في النقد الأيديولوجي " ، ضمن كتاب : **محاورة فكر عبد الله العروي**، مرجع مذكور، ص 94.
[109] راجع، عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، مرجع مذكور، ص 125.
[110] المرجع نفسه، ص 125.

وحداثته، والمفكر المعروف الذي ما فتئ ينبه المفكرين العرب، منذ عشرينيات القرن العشرين، لأهمية الفكر التاريخي النقدي ومنافعه المنهجية، ويعرف بفضائل أحكامه ونتائجه[111]؛ أي الفكر التاريخي الذي لم يجد العروي أثرا له في الأيديولوجيا العربية المعاصرة. ولئن كان محمد عبده يمثل في نظرنا، حقا كما يرى العروي، تيار الإصلاح الديني الحديث، فإننا لا نرى ما الذي يجعل العروي يختزل إصلاحاته في مفهوم السلفية، إلا مبدأ الانتقاء ومنطق المصادرة على المطلوب!؛ الم يحارب محمد عبده عقيدة **الجبر** التي كبلت، في نظره، إرادة المسلم منذ عصور الانحطاط، و يجاهر بقوة بعقيدة **الاختيار وإرادة الإنسان الحرة**، برؤية معتزلية معروفة [112]؛ محملا المسلم المعاصر مسؤولية وضعه التاريخي، وإقناعه بقدرته على تجاوز انحطاطه بإرادته الحرة[113] ؟، تماما كما كرس رواد النزعة الإنسية، في أوروبا، جهدهم لإقناع الإنسان الأوروبي بإرادته الحرة، وقدرته على تخطي وضعة التاريخي، في عهد سيطرة الكنيسة والإقطاع على إرادته. وليس اختيار العروي سلامة موسى، بعيدا عما يخدم غرض الدعوة؛ فالنزعة **التقنوية** التي يرمز إليها سلامة موسى ليست تيارا فكريا ذا وزن في الأيديولوجية العربية المعاصرة، فضلا عن أن الدعوة التقنوية ذاتها لا تعبر عن خاصية جوهرية من **خصائص العصر وحضارته**، كما يقول بول ريكور، ذلك أن التقنية، بحد ذاتها، ليست الواقعة

---

(111) ولا أدل على ذلك، على حضور الفكر التاريخي عند طه حسين، من دراسته المشهورة حول الشعر الجاهلي، وما أثارته نتائج تطبيق الفكر التاريخي النقدي من ردود أفعال رافضة لأسس هذا الفكر الجديد ومنهجه. راجع بخصوص ذلك، كودلين وآخرون، **بحوث سوفياتية جديدة في الأدب العربي**، دار رادوغا ـ موسكو، الطبعة الأولى 1986، ص 13 وما بعدها. أما بخصوص مصادر الفكر والمنهج التاريخيين عند طه حسين، يراجع أنور لوقا، " طه حسين والغرب" ضمن كتاب: **طه حسين في مرآة العصر**، شهادات ودراسات، منشورات بيت الحكمة ـ قرطاج، الطبعة الأولى 2001، ص 136 - 137.

(112) لمزيد من التفاصيل حول موقف محمد عبده من هذه المسألة، راجع ، محمد عبده ، رسالة في القضاء والقدر ، **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي ـ بيروت، الطبعة الثانية 1980، ص 89 وما بعدها. وكذلك معالجته لمسألة الإرادة، ومسألة الاختيار، في كتابه، **رسالة التوحيد**، موفم للنشر ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1989، ص 30 وما بعدها، و ص 49 - 50. أنظر أيضا تحليلا مفصلا لهذه المسألة في ، فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية 1981، ص 195 وص 202.

(113) راجع تأكيد ألبرت حوراني دور الإرادة الفردية، كأساس ضروري للمجتمع الإسلامي، عند محمد عبده، في ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة . كريم عزقول، دار النهار للنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1977، ص 185 - 168.

الحاسمة الأساسية؛ بل إن أساسها وأساس انتشارها، هو الفكر العلمي نفسه بخلفيته العقلية والعقلانية، التي توحد البشرية على صعيدها المجرد[114]. ولذلك فإن ممثلي هذا التيار هما، في نظرنا، رائدا التيار الفلسفي العقلاني بنزعته العلموية العميقة، في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، نعني فرح أنطون وشبلي الشميل؛ ولسنا نرى سببا يجعل العروي يختار سلامة موسى ممثلا لهذا التيار بدلا لفرح أنطون وشبلي الشميل، إلا لما رآه يخدم الغرض؛ أي ما رآه **غيابا** للطرح الشمولي والتناول الفلسفي العميق لمسألة التقدم العلمي والتطور التقني، المبني على الدعوة العقلانية الشاملة، عند سلامة موسى، وهو **الغياب** الذي يفترضه العروي لتبرير دعوته[115]، كما اشرنا.

ثم إن هذه النماذج الثلاثة التي اختارها العروي - محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى - لا تمثل تيارات فكرية مستقلة عن بعضا بعض، أي تيارات بلا رابط بينها؛ تعكس رؤى مجزأة غير متكاملة للغرب وحداثته، كما يذهب العروي، بل يمكن الذهاب مع محمود أمين العالم إلى أن هذه التيارات الثلاثة، التي يقول بها العروي، تمثل جميعها، بالأساس، موقفا أيديولوجيا وسياسيا واحدا، يعكس دعوة عقلانية ليبرالية إصلاحية في جوهرها؛ وإذا ما نظرنا إليها من الزاوية الإجتماعية، لا من الزاوية الأيديولوجية المجردة، فإنا لا نجد بينها تمايزات جوهرية، برغم

---

(114) أنظر، بول ريكور، " الحضارة العالمية والثقافات القومية "، ترجمة. جورج صدقني، مجلة ، **المعرفة**، وزارة الثقافة السورية، عدد 69، السنة السادسة، نوفمبر 1967، ص 63.

(115) ولعل هذا ما جعل هاني مندس يصف منهج العروي بالطريقة الانتقائية. راجع هاني مندس، " النهج التاريخي .. على الطريقة الانتقائية" ، مجلة، **المستقبل العربي**، عدد 01، السنة الأولى 1978، ص 174 - 175.

ـ وهو الحكم نفسه الذي نجده عند علي زيعور؛ حيث يقول متسائلا: " إن العروي محارب للانتقائية؛ وللسلفية (وهما موضوعان آن تخطيهما) ولكن هل هو يقنعنا بأنه ليس انتقائيا؟ [انتقائيا في حكمه على الأيديولوجيا العربية]، وحيال الليبرالية مع الماركسية؟". راجع، علي زيعور، " الشرعية والمنعة في خطاب التاريخانية " ، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد 74/ 75، مارس - أفريل 1990، ص 21.

الاختلافات المظهرية[116]؛ ذلك أن تيار محمد عبده الديني، وتيار لطفي السيد الليبرالي، وتيار سلامة موسى التقني فروع من شجرة اجتماعية متقاربة الجذور؛ وهم ثلاثتهم ـ في آخر التحليل ـ شرائح من الطبقة البورجوازية، بفئاتها المختلفة[117]، الساعية إلى استيعاب أسس التقدم الأوروبي؛ عاكسين برآهم تلك، تطور سعي هذه الطبقة البورجوازية، تاريخيا، إلى تمثل الحداثة الأوروبية ، وتطور وعيها بشروط هذه الحداثة[118].

وغياب هذه العلاقة في تحليل العروي ـ العلاقة بين تطور الفئات البورجوازية العربية وإنجازاتها التاريخية والتيارات الفكرية الثلاثة ـ سيحيلنا إلى مفارقة أخرى عنده؛ فمن أسباب ضعف الأيديولوجية العربية المعاصرة ولا فاعليتها التاريخية في نظر العروي، إضافة إلى غياب البعد التاريخي في منطقها العام، افتقار كل تيار من تياراتها إلى رؤية للغرب مستوفية لشروط الاستيعاب والشمول لحداثته، بسبب أن رواد الإصلاح، منذ عصر النهضة، كما يقول العروي، جزأوا أفكار الغرب كل واحد منهم اعتمد قسما منها **على التوالي** [أي بصورة مرحلية، أو تاريخانيا وفق منطق العروي] وبفصله القسم عن الكل أفقده كل فاعلية[119]. لكن **اللامرحلية** هذه، أو إن شئنا اللاتاريخانية، **ومنطق التجزئة** ـ تجزئة أفكار الغرب ـ التي يرى العروي أنها، لو توفرت في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، لكانت **سبب قوتها** المفترضة، ولكنها أمور تتحول على المستوى التاريخي، عند العروي، إلى **مصدر ضعف** حركات التحرر العربية وإخفاقاتها في إنجاز المهمات التاريخية، كما هو الحال في أوروبا؛ حيث يقول: " عرفت الإنسانية الحديثة ثورة دينية، وثورة ديموقراطية، وثورة صناعية كل واحدة منها تعبر في ميدان خاص وبكيفية خاصة

---

(116) أنظر، محمود أمين العالم، " في دراسة الأيديولوجية العربية الحديثة "، مجلة، **قضايا عربية**، عدد 6، سبتمبر ـ أيلول 1975، ص 21.

(117) المرجع نفسه.

(118) بخصوص علاقة هذه الأيديولوجيا، والتيار الديني فيها على الخصوص، بالفئات البورجوازية العربية الناشئة وتطلعها على التحديث. أنظر فالح عبد الجبار، " التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي "، مجلة ، **الطريق**، عدد 2/1، سنة 1987، ص 224.

(119) راجع، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر مذكور، ص 55.

عن تطور المجتمع كوحدة متكاملة [...] ثم عبرت عن هذه الثورات أيـديولوجيات مختلفة أهمها الليبرالية والاشتراكية "[120]. والمعاصرة أو الحداثة فـي المجتمعـات الإنسانية الغربية، هي الخلاصة التاريخية لكل هذه الثورات. أما المجتمع العربي فلم يعرف " إلا ثورة واحدة الثورة الوطنية واختلطت فيها ثورات متعددة ذهنية فردية، وديموقراطية اجتماعية واقتصادية اشتراكية وبسبب من هذا التداخل [يقصـد هنـا اللامرحلية أو اللاتاريخانية] لم تتحقق كليا أية منها."[121]

فالعروي هنا نراه تاريخانيا ضد التاريخانية. تاريخاني فـي منطـق سـيرورة التاريخ، ضد التاريخانية في منطق سيرورة الفكر والأيدولوجيا. إن تعاقـب الشـيخ والليبرالي والتقنوي على قيادة الأيديولوجيا العربية - بصرف النظر عمـن يمثـل فعليا هذه التيارات - يعكس فكريا تاريخانية تطور الأيديولوجيا العربية في العصر الحديث؛ وهكذا كان الحال في أوروبا؛ فلماذا **ننقد** هـذه التاريخانيـة فـي الفكـر والأيدولوجيا باسم مفهوم **التجزئة والتقسيم والمرحلية**، **ونطالب** بالتاريخانيـة فـي إنجاز المهمات التاريخية بنفس المفهوم الذي نقـدنا بـه التاريخانيـة فـي الفكـر والأيدولوجيا - أي باسم **التجزئة والتقسيم والمرحلية.** وهذه المفارقة ليست، فـي نظرنا، إلا نتيجة طبيعية لفكرة القياس فـي التـاريخ، ومنطـق المصـادرة علـى المطلوب، الذي تقود إليه فكرة القياس نفسها، المستمدة من الاعتقاد **بوحدة التـاريخ** الإنساني، و**عالمية** الفكر الأوروبي ومرجعيته البشرية. وهي النتيجة التـي سـبق للجابري أن أكدها، حين ردها إلى " العقل التوفيقي المتناقض الـذي يعتمـد، مـع التاريخاني العربي، أسلوبه المفضل في النظر والاستدلال ؛ أسلوب المقايسة، قياس الغائب على الشاهد".[122]

---

[120] راجع، عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 200.

[121] المصدر نفسه، ص 200.

[122] راجع، محمد وقيدي، **حوار فلسفي**، مرجع مذكور، ص 156.

لكن ضعف التماسك المنطقي الداخلي لأطروحة العروي، يزداد وضوحا حينمـا نتبين مسوغات دعوته لاستيعاب مقومات الفكر التاريخي، من أجل تحصيل وعينـا التاريخي بالتأخر؛ فالعروي يرد، وهو صائب في ذلك، باعث تكوين وعينا التاريخي إلى الإحساس بالتأخر[123]. لكنه يربط إحساسنا بتأخرنا التاريخي بالوعي بواقع آخر غير واقعنا التاريخي؛ واقع التاريخ الكوني ومكانتنا فيه [124]؛ ولتوضيح أكثر نقول: إنه إذا كان **الإحساس** بتأخرنا هو باعث تكوين وعينا التاريخي، وإذا كـان **وعينـا التاريخي** مرهون باستيعاب مقومات الفكر التاريخي، الذي يدعو العـروي المثقـف العربي إلى تحصيله، فإن الإحساس ذاته بتأخرنا التاريخي لن يكون، فـي منطـق تفكير العروي القائم على وحدة التاريخ الإنساني، إلا من منظور الوعي بواقع تقـدم التاريخ **الكوني** وليس بواقعنا التاريخي؛ إذ لا وجود لإحساس **بالتأخر**، فـي نظـر العروي، إلا من منطلق الوعي بواقع **التقدم الإنساني** والوعي بمكانتنا فيه؛ وبعبارة واحدة نقول: ينطلق العروي من أن **الإحساس بتأخرنا** هو باعث تكوين وعينا بـه، ولكنه، في الوقت نفسه، يربط الإحساس بتأخرنا **بالوعي بالتقدم** الإنساني و بـوعي مكانتنا فيه. وهذا في الحقيقة **دور** يصعب على العروي إقناع القارئ به، نظريا على الأقل. صحيح أنه دور لا يقلل من أهمية أطروحة العروي الحداثيـة، ولا يفقـدها عقلانيتها، ما دام العروي ليس واعيا به[125]، تماما كمـا لـم يفقـد دور ديكـارت المشهور عقلانية فلسفته؛ لكن ينبغي القول: إنه موطن خلل في أطروحة العـروي، ومؤشر من مؤشرات ضعف تماسكها المنطقي.

---

[123] يقول العروي في هذا المعنى: " لأن التأخر ذاته هو سبب وباعث الوعي الذي يجعل من التاريخ بعدا إنسانيا مستوعبا حسا ومعنى." أنظر، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 157.

[124] وفي هذا الصدد يقول العروي: " كانت الملاحظات السابقة تدور حول وضع المجتمع العربي من الناحية الاقتصادي ـ التاريخية، أي حول مركزه بين المجتمعات المعاصرة له، وما يستلزم هذا الوضع من أدوات فكرية لكي ينعكس على وجهه الصحيح في ذهن عرب اليوم." راجع، المصدر نفسه، ص 136.

[125] للإطلاع على دواعي التمييز بين الدور الموعى به من قبل صاحبه، والدور غير الموعى به، وعلاقة ذلك بعقلانية فكر كل منهما. راجع، حسن عجمي، **السوبر حداثة ـ علم الأفكار الممكنة**، دار بيسان ـ بيروت، الطبعة الأولى 2005، من ص 53 حتى ص 64.

وما دام الأمر يتعلق بمسألة الوعي، مسألة وعي العرب بواقع تأخرهم التاريخي، فإن نتائج هذا الدور ومفارقاته نجدها، مبطنة أيضا، كما سنرى، في تصور العروي لكيفية خروج العرب من واقع التأخر ودخول عالم التقدم والحداثة، لأن مسألة وعي التأخر التاريخي مرتبطة عنده، كما أسلفنا، بوعي واقع التقدم التاريخي الإنساني؛ باعث إحساسنا بالتأخر التاريخي، ومنبع تشكيل تصورنا للتقدم والحداثة ومعلمه، في الوقت نفسه.

ينطلق العروي، كما أشرنا، من التأكيد أن مسألة العرب الأساسية، هي تخلف وتأخر الوطن العربي بالنسبة إلى مستوى التقدم التاريخي الإنساني، المجسد فكريا واجتماعيا وسياسيا وحضاريا في الغرب، وأن التأخر الفكري هو علة أشكال هذا التأخر الأخرى، السياسية والاجتماعية والحضارية؛ وعليه فإن المهمة الأساس يمكن أن تتمثل، في نظره، في ضرورة توافر نخبة فكرية وسياسية مستنيرة، تتخلى مؤقتا عن النضال السياسي، وتسعى إلى السيطرة على المجال الثقافي والفكري، أو إن شئنا الدقة المجال الأيديولوجي بالمعنى الماركسي للكلمة[126]؛ وذلك بهدف تقديم أيديولوجيا التخطي، تخطي واقع التأخر. وهو يجد هذه الأيديولوجيا، كما ذكرنا في مكان سابق من البحث، جاهزة في نظرية التأخر التي صاغها ماركس في كتابه " الأيديولوجية الألمانية "، نظرا لكون هذه النظرية وليدة وضعية التأخر التاريخي الألماني تجاه دول أوروبا الأخرى المتقدمة، الذي يشبه وضعية تأخر العرب التاريخي اليوم تجاه الغرب.

---

(126) أي المعنى الذي يشير إلى مفهوم الأيديولوجيا الذي استوحاه ماركس من هيجل، وطبقه لتحليل التاريخ والمجتمع والسياسة. ولأن الأيديولوجيا تدل على الفكر غير المطابق للواقع، كما تدل على الفكر المطابق، فإن المسألة تغدو بالنسبة للمثقف العربي مسألة المنهج المتبع من قبله، في تحليل المجتمع والتاريخ والسياسة، المنهج الميثولوجي أم الموضوعي؛ ولذلك يربط العروي مسألة الحداثة بدور المثقفين التاريخي في الصراع الأيديولوجي بين التقليديين المكرسين للماضي والحداثيين العاملين على تكريس القطيعة، ويربط مصير هذا الصراع بحسم مسألة المنهج . وللاستزادة في توضيح المفهوم الماركسي للأيديولوجيا عند العروي، راجع، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة دار الحقيقة، مرجع مذكور، ص 12 - 13. أما عن دور النخبة المثقفة في الصراع الأيديولوجي من أجل الحداثة، وعلاقة هذا الصراع بالمنهج ومفهومه. يراجع، عبد الله العروي. في ، **العرب والفكر التاريخي**، مرجع مذكور، ص 11 - 12. **و مفهوم العقل**، مرجع مذكوِ ص 11 ت 12.

لكن العروي، إذ يتخذ هذه الرؤية منطلقا لأطروحته الحداثية، يتخلى تماما عن تحليل واقع العرب التاريخي، ويتخذ من مفهوم التأخر أداة إقرار بواقع تاريخي، كافية وبديلة للتحليل التاريخي الملموس. وهو بهذا يلتقي مع من جعلهم موضوع نقده، من السلفيين والانتقائيين، الذين يقر هو بافتقار فكرهم لمقومات الفكر التاريخي، والتحليل التاريخي المطابق؛ ويلتقي معهم في إحلال الرؤية الآلية اللاجدلية لتطور التاريخ الإنساني محل الدينامية الإجتماعية - التاريخية التي اكتشف ماركس قوانينها. بل إنه يذهب أبعد منهم في هذه المسالة؛ فهو لا ينظر إلى التأخر كوضع اجتماعي - تاريخي وفكري فحسب، بل كوضع إنساني حضاري وثقافي، تتكشف معالمه على ضوء تفاوت الحضارات؛ ويعتبر أيديولوجيا أو نظرية التخلف وضعا ذهنيا عاما قابلا للتعميم؛ بحيث أنه في كل مرة تواجه مجموعة بشرية أزمة تأخر، يحق لها أن تستنجد باستعارة نظرية ما في التأخر، سبق أن ثبتت جدواها تاريخيا، مثل النظرية التي تقدمها الماركسية الأيديولوجية - ماركسية ماركس الشاب -. والحق أن العروي لا يخفي اعتقاده بذلك، بل إنه يعلن صراحة بأن تبني هذه الماركسية يتم بدوافع نفعية أدائية إجرائية[127]. إنها، بتعبير آخر، أداة فكرية إنسانية، تنطبق على وضع فكري إنساني معين، حيثما كان، ووقتما ظهر.

فنحن هنا إذن، لسنا إزاء تاريخ حقيقي للفكر بل إزاء حالات وعي مختلفة؛ والمهمة الأساس تنحصر، أو تتمثل في البحث عن إحدى هذه الحالات، وهي هنا حالة وعي التأخر. ولكن العروي، بإعلانه هذه الفكرة، يجد نفسه، نظريا، خارج منطلقات دعوته التاريخانية، بل أكثر من ذلك يجد نفسه، كما ذكرنا في الصياغة النظرية لإشكالية البحث، في قلب الأنثروبولوجيا الحضارية التي ينتقدها[128]، مثله في ذلك مثل كل ممثلي النزعة الحداثية العربية، الذين تتماهى عندهم الحداثة والحضارة الغربية أو **العالمية**؛ وقد سبق لأنطونيو غرامشي أن كشف مثل هذا

---

[127] أنظرن عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 55 - 56.
[128] أنظر نقد العروي في، المصدر نفسه، هامش ص 153 وص 154.

المزلق الأنتروبولوجي في أطروحات الماركسيين في روسيا، حيث رأى أن هـؤلاء الماركسيين استخدموا كتاب ماركس لتعزيز فكرة الحتمية الذاهبة إلـى أن نمـوذج الحضارة في أوروبا الغربية، يجب أن يوجد في روسيا قبـل قيـام احتمـال بنـاء الاشتراكية فيها[129]. وهو النقد نفسه الذي يوجهه محمد عابـد الجـابري للعـروي وغيره في هذا الموضوع؛ حيث يرى أن الأنثروبولوجيا هي في النهايـة " دراسـة لشعوب أخرى بمنطق المركزية الأوروبية أو إن شئنا منطق الكونيـة المزعومـة، منطق أوروبا المرجع، أوروبا النموذج والمثال"[130]. ويحق لنا أن نتساءل إذا كـان ماركس الشاب، ماركس الأيديولوجي، هو فيلسوف التأخر الألماني، فبأي معنى يظل حيا بالنسبة إلى مثقف العالم الثالث؟ أي لماذا ينبغي على مثقف العـالم الثالـث أن يستعيد فلسفة التأخر الألماني **الخاصة**؟ الحق إن العروي لم يول هذه المسألة أهميـة كبيرة، رغم أنها تشكل منطلق أطروحته التاريخانية. وفي اعتقادنا أن العروي لـو أراد قراءة الماركسية من موقع منطقها الداخلي، المنطق المادي الجدلي؛ حيث مـن المقتضيات الأولية لهذا الأخير، كما يذهب طيب تيزيني، النظر إلى تطور نظرية ما في سياقها من قانون التجاوز الجدلي، أي قانون نفي النفـي[131]؛ نقـول: لـو أراد

---

[129] وبالنسبة لغرامشي فإن الثورة البلشفية جاءت لدحض هذه الفكرة؛ عندما قال البلاشفة: " إنهم غير ماركسيين فإنهم كانوا يعنون أن العوامل الرئيسية فقط في تفكير ماركس تهمهم؛ تلك العوامل التي تضع الإنسان، لا الحقائق الاقتصادية، في وسط دائرة التاريخ." . نص مأخوذ عن ، محمود حداد، في: " المثقف العربي الثوري اللاثوري؟ ملاحظات على مناقشات آراء عبد الله العروي" ، مجلة، **المستقبل العربي**، عدد2، سنة 1978، 191.

[130] أنظر، محمد عابد الجابري وآخرون في: **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 2004، ص 26.

ـ وهي الملاحظة النقدية التي جعلت عزيز العظمة، يقف عند هذا المزلق الأنتروبولوجي، ويرده إلى خيار العروي المنهجي؛ خياره المقاربة الثقافية لمشكلاتنا التاريخية والحضارية؛ حين يقول: " وليس بعيدا عن هذا بالطبع إصرار العروي على أولوية الثقافة في دراسة وعلاج التخلف" . ويضيف عزيز العظمة متسائلا " السنا محقين في اعتبار هذا الأمر تمثلا نظريا وتحليليا من قبل الأستاذ العروي، في إطار تحليله للأيديولوجيا العربية وغيره، للمقولات التي يستخدمها المقال القومي للإشارة إلى نفسه، ولاعتبار نفسه ممثل " ذات " ثقافية لا تاريخية، مستمرة رغما عن التاريخ. وهو الأمر الذي يتناقض مع تحليل العروي للفكر العربي الحديث وتصنيفه لاتجاهاته. لمزيد من التفصيل . راجع ، عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، مرجع مذكور، ص 126.

[131] أنظر، طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**، دار دمشق، الطبعة الثالثة، دون تاريخ، ص 579.

العروي قراءة ماركس ضمن هذا الإطار لوجد نفسه مرغما على التخلي عن فكـرة الفصل التام بين ماركس الأيديولوجيا وماركس العالم، أي "ماركس رأس المال"، بل لوجد نفسه مرغما على التخلي عن مفهوم الماركسية التاريخانيـة نفسـه، والأخـذ بماركسية العلم التاريخي وقوانينه؛ هذه الماركسـية التـي لا تلبـي، حسـب رأي العروي، حاجات ومتطلبات العالم المتخاف، الذي لـم يمـر بعـد بمرحلـة النقـد الأيديولوجي التي تقوده، موضوعيا، إلى الماركسية كنظام فكـري عـام لتحـديث الذهنيات[132].

وهي المسألة التي يقدم العروي أمثلة عديدة لتأكيد مصداقيتها التاريخية؛ مثل النقد الأيديولوجي الذي مارسته النخب المثقفـة فـي المجتمـع السـوفياتي والصـيني واليوغسلافي والكوبي الخ، ودورها في تحديث الذهنيات في هذه المجتمعـات[133]. لكن العروي، إذ يقدم هذه الأمثلة، تأكيدا لأطروحته، يؤكـد مـرة أخـرى نظرتـه الميكانيكية اللاجدلية لتفاعل الحضارات، وتأثير الثقافات والفلسفات والأيديولوجيات في المجتمعات المختلفة؛ متناسيا بذلك التفاعل الجدلي بين العام والخاص فـي هـذا المجال. إذ من المؤكد في هذا الخصوص، كما يقول عبد العظيم أنيس، " أن العامل الخارجي عندما يمارس تأثيره في الداخل فإنما يمارسه في إطار قوانين الـداخلي، ولذا يأتي أثر الخارجي في مجتمع (أ) مختلفا عن أثره في مجتمع (ب) لاختلاف هذه القوانين الداخلية في **أ** عن **ب** . ومن ثم فإن أثر الخارجي،[أي أثر **العام**، على افتراض ماركسية النقد الأيديولوجي **نظرية عامة في التخاف**]، يرتدي زيا محليـا في كل مجتمع وفق ظروفه **وخصوصياته،** حتى لو كان هناك اتفاق في المضـمون، بل إن الخارجي عندما يأتي إلى الداخل قد يطرح بدخوله قضايا جديدة في المجتمع **أ**

ـ والظاهر أن العروي يرفض هذه القراءة ليس لأنها غير علمية، بل لأنها تتعارض مع منطلقاته؛ فهو إذ يحاور القائلين بضرورة أخذ الماركسية من كتب ماركس العلمية المتأخرة، يحاورهم بحجج غير مقنعة، ويكتفي بالاستشهاد بالنقد الأيديولوجي الذي قام به لينين للأيديولوجيا السلافية. أنظر رده على موقف لوي ألتوسير، في. **العرب والفكر التاريخي،** مرجع سابق، ص 66 - 67.

[132] المصدر نفسه، ص 67.

[133] راجع، المصدر السابق، ص 64.

مختلفة عن القضايا الجديدة في المجتمع **ب** . وليس هذا مقتصرا على العالم والتكنولوجيا[...] وإنما يمتد إلى الأفكار والفلسفات وجوامع المعرفة "[134].

وخطأ العروي هنا هو إهماله البعد أو الفارق الثقافي والحضاري بين المجتمعات المذكورة، التي قدمها مثالا لأثر النقد الأيديولوجي الماركسي الإيجابي في تحديث الذهنيات فيها، والمجتمعات العربية التي تنتمي إلى فضاء ثقافي وحضاري مختلف، ليس من المتوقع، تاريخيا وموضوعيا، أن يكون تأثير النقد الأيديولوجي الماركسي فيه هو نفسه في تلك المجتمعات، أو أن يثير فيه نفس القضايا التي أثارها فيها؛ دون أن يعني ذلك أن النقد الأيديولوجي الماركسي لا يمكن أن يؤثر إيجابا في المجتمعات العربية، وإنما نعني: إنه إذا كان هناك من تأثير فليس يؤدي بالضرورة إلى نفس النتيجة أو نفس الأثر؛ وليس من المستبعد أن يكون للعامل الثقافي والحضاري والروحي، في المجتمعات العربية، دور في التقليل من تأثير النقد الأيديولوجي الماركسي في تحديث الذهنيات العربية، على افتراض الماركسية التاريخانية، أو ماركسية النقد الأيديولوجي، مدرسة فكرية **عامة** أو **عالمية** لتحديث الذهنيات، كما يذهب العروي[135]. وللاستزادة في توضيح هذه المسألة، نورد مرة أخرى مثال عبد العظيم أنيس في هذا الخصوص، وهو " دور الفلسفة اليونانية في العصر العباسي في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، وهو دور لا سبيل إلى نكرانه، ودور التصوف الإسلامي عندما وصل إلى أرض الهند. وفي الحالتين تم استيعاب هذا الخارجي من خلال قوانين الداخلي، فأصبح للفلسفة الإسلامية شكلها الخاص المهتم بقضية التوحيد وقضية الجبر والقدر وهي ليست أشكالا يونانية، مع أن التعقل كان تعقلا يونانيا. وفي حالة الهند حيث كان التراث الهندي مختلفا عن التراث الإسلامي ارتدى التصوف الهندي زيه الوطني، حتى لو كانت المضامين إسلامية أو فارسية الأصل."[136]

---

(134) أنظر، عبد العظيم أنيس، " في مسألة الوافد والتراث" ، مجلة، **الطريق**، عدد 1، مارس 1985، ص 120.

(135) أنظر، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 64

(136) أنظر، عبد العظيم أنيس، المرجع السابق، ً 120.

ونحن حتى لو سلمنا جدلا، مع العروي، بهذا التمييز بـين ماركسـية مـاركس الأيديولوجي، وماركسية ماركس العالم؛ وسلمنا بهذه الماركسية التاريخانية كنظريـة **عامة** في التأخر، وبدورها الأيديولوجي النقدي التحديثي، فإننا لا نسـتطيع التسـليم معه بقدرة هذه الماركسية، على القيام بالدور الذي يريد العروي لها أن تقوم به فـي الوطن العربي، فهذه الماركسية التي ينبغي أن تتبناهـا النخبـة العربيـة، حسـب العروي، من أجل تحديث المجتمع العربي[137]، لا يمكن لها أن تفعل فعلها في هـذا المجتمع إلا إذا كانت دليلا للعمل، أي نظرية **عامة**، وهي لن تكـون كـذلك إلا إذا ارتكزت على أساس علمي، أي على **قوانين عامة**؛ وهذه القـوانين العامـة هـي بالذات، الدليل النظري الذي توصل إليه مـاركس فـي مرحلـة مـا بعـد النقـد الأيديولوجي، نعني مرحلة ماركس العالم مؤلـف رأس المـال، ولـيس مـاركس الأيديولوجي مؤلف الأيديولوجية الألمانية.

غير أن العروي لا يريد أن يدفع بتحليله إلى هذه النتيجة المنطقية، لأنها تتعارض مع المقدمات الأيديولوجية التي ينطلق منها؛ فنحن أمام موقفين، إما أن نفسر قـدرة نظرية التأخر، الموجودة في كتاب **الأيديولوجية الألمانيـة**، على التأثير، استنادا إلى قوانين عامة للتطور التاريخي وتحديث الذهنيات، وهنا يسـقط مفهـوم الماركسـية التاريخانية التي ينطلق منها العروي، وإما أن نرد هذه القدرة علـى التـأثير إلـى الوحدة الأنثروبولوجية، أي إلى وحدة التكوين الإنساني الثابت ونفسرها بها، فيسقط بذلك عامل التاريخ في تفسير عملية التطور البشري، وتفقد أدوات الفهم الماركسـي للتاريخ قيمتها.

والوقع أن هذا التناقض المبطن، يطال أساس تاريخانية العـروي؛ فالتاريخانيـة عنده تنقلب من أداة لفهم التاريخ، إلى رؤية متعالية مفارقة للتاريخ؛ ولعل هذا هو ما قصده عبد الكبير الخطيبي بالقول: " لكـن المسـألة التأريخيـة (مسـألة الـذروة

---

[137] أنظر، عبد الله العروي، المصدر السابق، ص 61.

والتراجع. مسألة نمو الكائن في مصير الشعوب والعالم) قلصـت فـي تاريخانيـة معممة، لا تهدد إلا مأزقه النظري الخاص، [يقصد العروي] ويجيب الخطيبي عن سؤال لم هذا قائلا: " إن العروي يرد التاريخ إلى شـمولية ميتافيزيقيـة، نسـيجها الاستمرارية والعقلانية والميل إلى النظام والإرادة [...] هـذا المـأزق النظـري، المأسور في الميتافيزيقا، هو الذي جعله قريبا من الماركسية. غير أن الماركسـية، في احد أشكالها الأكثر صرامة ترفض: - التاريخانية المتعالية (تاريخانية المجتمع الإقطاعي) التي تحددها المطلقات (الله النبوة القدر...) و ترفض تاريخانية الفكـر الليبرالي .(القرن الثامن عشر الأوروبي) التي أوجدت بدائل تحل محـل مطلقـات التعالي، وهي بدائل معلمنة: العقل، الفرد، الحرية...فلقد حدث تغييـر أيـديولوجي، ولكن التربة الميتافيزيقية بقيت هي أياها. لسنا ملزمين [يتابع الخطيبـي قـائلا:] بإتباع المسيرة ذاتها، بأن نجتاز من جديد المراحل التي اجتازها الغرب."[138]

وبصرف النظر عن المنطلقات النظرية، التي بنى عليها عبد الكبير الخطيبـي نقده هذا لتاريخانية العروي[139]، فإنه قد أبان الأساس **الميتافيزيقي** الذي تقوم عليـه **حتمية** هذه التاريخانية، أي أنه قد أبان تناقضها المبطن، والمتمثل في ثنائية التاريخ الحقيقي **المبدع** والتاريخ **التابع**. صحيح إن العروي لا يقر بهذه الثنائية، بـل إنـه يرفضها، من الناحية النظرية، ويؤكد صراحة الموقف التاريخاني الذي يوحد بـين كل تاريخ وذاته[140]، إلا أن التحليلات التي يقدمها لمشكلاتنا التاريخية والحضارية،

---

(138) أنظر، عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، دار العودة - بيروت، دون تاريخ، ص 19.

(139) يشير معظم النقاد إلى أن منطلقات فكر الخطيبي، هي ذاتها منطلقات مفكري الاختلاف، كهايدجر ونيتشه وفوكو ودير يدا ودولوزالخ ؛ وأن مهمة النقد المزدوج عنده هي بالضبط القضاء على التطابق الموهوم للكشف عن الهوية المتعددة. أنظر بهذا الخصوص، وعلى سبيل المثال، عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر الفلسفي في المغرب**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1983، ص 14.

(140) يقول العروي في هذا الخصوص: إن الغرب نفسه، بعد أن اعتقد مدة طويلة أنه يمثل وحدة البشرية، لم يعد يعتقد بذلك، مفضلا الإقرار بحتمية التنوع والاختلاف. أنظر، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة المركز الثقافي العربي، مرجع مذكور، ص 204. ويقول في مكان آخر: أستعمل كلمة تاريخانية للتعبير عن النزعة التاريخية التي تنفي أي تدخل خارجي في

والطروحات التي يقترحها لتخطي هذه المشكلات تتعارض تماما مع هـذا الموقـف التاريخاني؛ فهو بإفقاره الأيديولوجيا العربية من تأثيرات الواقع التـاريخي العربـي فيها، وتجريد هذا الواقع من تفاعلاته الاجتماعية والسياسـية والثقافيـة الخاصـة؛ وبإلحاحه على نفي قيمة التراث الثقافي وعلى دوره السلبي المطلق[141]، وإلحاحـه من ثم على ضرورة اقتباس الثقافة الغربية البورجوازية من الخارج[142]، واستعارة فكر الحداثة الأوروبية كمذهب متمثل في ليبرالية القرن الثامن عشر وتبنيه[143]؛ إنه بهذا كله يجعل من عناصر خارجة تماما على الواقع التـاريخي العربـي، وغيـر صادرة بشكل من الأشكال عنه، مقياسا أو مبدأ فاعلا فيه وموجها لمسـاره؛ وهـو بهذا، لم يبتعد خطوة عن تلك الرؤية التي يدعو إلى تجاوزها، نعني الرؤية السـلفية القائمة على مبدأ الفصل بين التاريخ وذاته والمناقضة شـكلا ومضـمونا للموقـف التاريخاني؛ فإذا كان حماة الفكر السلفي يفترضون وجود ذات عليا أو مبدأ مفـارق للتاريخ ومتحكم فيه، ينبغي الخضوع له والاحتكام إليه، فإن هذه الذات العليا المفارقة للتاريخ والموجهة له في الوقت نفسه، تبرز هنا في صورة أخرى، تبدو ظاهريا غير ميتافيزيقية، صورة الوجود الغربي الفكري والثقافي والحضاري، الذي ينبغي علينا، حسب أطروحة العروي، الامتثال لأحكامه، إذا ما أردنا لأنفسنا تحديثا وتقدما ذاتيـا في التاريخ[144].

تسبب الأحداث التاريخية بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما رويّ ويروى عن الموجودات. أنظر عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر سابق، هامش ص 135.

[141] وفي هذا الخصوص يقر العروي بأن " تراث ثقافة الماضي الذي اخترناه تعبيرا لنا في عهودنا السابقة.. ..]لم يعد اليوم يعبر عن جميع جوانب نفسياتنا." راجع، المصدر نفسه ، ص 101.

[142] وذلك بالنظر إلى أن الثقافة البورجوازية، في نظر العروي، ليست فقط ثقافة هذا العصر عالمية، بل إنها ثقافة غير مشروطة في منافعها بالطبقة البورجوازية التي أوجدتها. فكما استخدمت الطبقة الأرستقراطية الأوروبية الثقافة البورجوازية لأغراضها، كذلك يمكن أن تفعل الشيء ذاته طبقة أخرى، البورجوازية الصغيرة أو البروليتاريا. وهي الطبقة التي يعول العروي عليها في تحديث ثقافتنا. بتصرف، راجع المصدر نفسه، ص 164 - 166 و ص 168.

[143] وذلك، كما يقول العروي، " بالنظر إلى ما أدعيه من ارتباط عضوي بين الليبرالية كمذهب عند أقطابه فلاسفة القرن الثامن عشر، والحداثة كنظام اجتماعي ومرحلة تاريخية." أنظر ، عبد الله العروي ، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المعطيات السابقة ، ص 18.

[144] إن كل تحديث، كما يقول العروي، يكون تغريبا لا محالة. أنظر ، **العرب والفكر التاريخي**، ص 115.

ثم إن هذه التاريخانية المؤسسة على نظرية حتمية المراحل، تفيد فهما للتاريخ لا يختلف، في **أحد** معانيه، عن مفهوم نظرية الدورات التاريخية التي ينتقدها العروي. فكما أن مجرى التاريخ، وفق هذه النظرية، يتم بشكل دوري؛ إما على شكل دوائـر هي الحضارات المختلفة، كما ذهب اشبينجلر، أو دوائر يفضي بعضها إلى بعـض ولها عودات، كما أعتقد فيكو[145]؛ كذلك فـإن التـاريخ، وفـق نظريـة العـروي التاريخانية، يجري في صيرورة نهايتها تنظيم أحداث التاريخ الإنساني وترتيبها وفق مراحل تطور، لا انفكاك للمجتمعات البشرية من المرور بها[146]. و هكـذا تصـبح معرفتنا، نحن المجتمعات المتأخرة، بالمرحلة التي نحن فيها متضمنة مسبقا معرفتنا بالمرحلة التي سنصير إليها مستقبلا ومنبئة بها. وكما تصـبح المعرفـة بالمصـير الحضاري، عند أصحاب نظرية الدورات التاريخية، معرفة قبليـة، كـذلك تصـبح معرفتنا بالمرحلة التي نحن فيها، وفق نظرية حتمية المراحل التاريخانيـة، معرفـة قبلية منبئة بمستقبلنا ومصيرنا المنتظر، المتمثل في ماضـي المجتمعـات الغربيـة المتقدمة مرحليا. ومسألة التنبؤ التاريخي، كما هو معروف، مسألة أشبعت بحثا مـن قبل النقاد، وقد أبان كارل بوبر، كما أشرنا في الصياغة النظرية لإشكالية البحـث، ضعفها المتمثل في كونها تنطوي على مفارقة، تطال نظريات كـل التاريخـانيين، وهي تشبثهم بالاعتقاد أن التغير يمكن التنبؤ به بقـانون لا يتغيـر[147]، أي أنهـم يخضعون التغير التاريخي لقانون تاريخي يسمح لهم بالتنبؤ بوجهة التاريخ، ولكـنهم يضفون طابع الثبات على هذا القانون المتعلق بالتغير التاريخي، أي يستثنونه هو من التغير.

---

(145) لمزيد من التفصيل حول نتائج هذه النظرية المعرفية، راجع، عبد الرحمان بدوي،" أحدث النظريات في فلسفة التاريخ " ، مجلة ، **عالم الفكر**، عدد أبريل مايو يونيو 1974، ص 216 وما بعدها.

(146) ونظرية المراحل، كما هو معروف، نظرية ماركسية. وقد اتخذها العروي منطلقا لنقد الماركسيين العرب، الناقدين لليبرالية والرأسمالية؛ مذكرا أياهم، بضرورة المرور بهذه المرحلة بمنطق ماركسي، قائلا: " إنها [أي الماركسية] تربط الفكر التاريخي ـ أي الاقتناع بوجود مراحل تمر بها كل المجتمعات التاريخية بلا استثناء ـ بأهداف ليبرالية عهد الأنوار في الاقتصاد، والسياسة والعلاقات الاجتماعية." أنظر، **العرب والفكر التاريخي**، ص 42.

(147) أنظر، كارل بوبر، **عقم المذهب التاريخي**، مرجع مذكور، ص 191.

غير أن ما يعنينا أكثر، في سياق بحثنا هذا، من نقد كارل بوبر لنظرية التنبؤ التاريخي، هو أن نظرية حتمية المراحل التاريخانية، كما يطرحها العروي، تقودنا مرة أخرى إلى مأزق الطرح الأنتروبولوجي القائم على **نظرية التمثيل**[148]، والذي يتعارض مع منطق الفكر التاريخي الذي يشكل منطلق أطروحة العروي النظري؛ وإلا كيف نفسر دعوة العروي العرب لاحترام مراحل تطور التاريخ الأوروبي، تحت غطاء أو باسم مراحل تطور التاريخ البشري؛ ألا يعني هذا دعوة العرب لإنجاز المنجز في التاريخ الأوروبي، وتقصير دورهم في التاريخ على تمثل المحقق فيه؟ ثم كيف نفسر دعوته إلى استعارة نظرية التأخر الألماني، التي صاغها ماركس في كتاب الأيديولوجيا الألمانية؟ أليس للتأخر الألماني خصوصيته، كما يقول الجابري[149]؟، أوليس الإحساس بالتأخر **وعيا ذاتيا** بواقع موضوعي هو واقع التأخر؟ فكيف يمكن أن يتحول الوعي الذاتي بالتأخر، كواقع موضوعي، إلى وعي قابل للاستعارة، إي يتحول إلى **وعي موضوعي** بالتأخر؟ وأكثر من ذلك إذا كان التأخر الألماني قد أنجب نظرية التأخر فلماذا لا ينجب التأخر العربي نظريته الخاصة في التأخر؟ أليس هذا هو منطق الوعي التاريخي الذي يدعو العروي المثقف العربي إلى التفكير به في مشكلاته التاريخية والحضارية؟ نعم إن العروي مدرك تماما لإمكانية طرح مثل هذه الأسئلة، وقد احتاط لذلك ورد عليها، بصورة ضمنية، مشيرا إلى أن الماركسية، كما أشرنا في مكان سابق من هذا الفصل، هي الخلاصة المنهجية للدرس الغربي وعصارته؛ ليس هذا فحسب، بل إنها، كما يذهب العروي، تمثل بالنسبة إلى المثقف العربي اليوم الخلاصة المنهجية لتاريخ الإنسانية[150]، تماما كما مثل أرسطو بالنسبة إلى المثقف العربي في العصر الوسيط حصيلة العلم البشري المتوفر، والخلاصة المعرفية الإنسانية، التي كيفوها وجعلوها

---

[148] أنظر الشرح الذي قدمناه لهذه النظرية، في الصياغة النظرية لإشكالية البحث، التي عرضناها في الفصل الأول من الرسالة.

[149] أنظر، محمد عابد الجابري وآخرون، **محاورة فكر عبد الله العروي**، مرجع مذكور، ص 96.

[150] راجع، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المعطيات السابقة، ص 185.

توافق ميولهم وتطلعاتهم[151]. ولذلك فعندما يستوعب المثقف العربي الدرس البيداغوجي الذي توفره له الماركسية التاريخانية اليوم، فإنه سيدرك أن ماكان يعتبره **خصوصية** يتميز بها الغرب الحديث، ليس في الواقع إلا سمة **كونية عالمية** تعرفها سائر المجتمعات والثقافات في الظروف المشابهة؛ وسيدرك أن نظرية التأخر التي صاغها ماركس في كتاب الأيديولوجيا الألمانية، ليست نظرية **خاصة**، إنما هي نظرية ذات صبغة **عامة**، لأن ماركس قد أخرجها من إطارها القومي الخاص إلى إطار التعميم العام[152]؛ وذلك بربطه مقياس التأخر " بنظام إنتاجي غير متلازم مع قومية بعينها ولا بجنس بعينه، رغم خصوصية ظروف تكوينه التاريخي "[153] فأصبح " التشابه بين تجارب المجتمعات عندما تواجه واقع التأخر يدلنا على أهمية بل نموذجية التجربة الألمانية."[154] التي ورث ماركس أيديولوجيتها، كما يقول، وأخرجها من خصوصيتها، محولا أياها إلى نظرية في وعي التأخر، قابلة للتعميم في كل بقعة من بقاع العالم المتأخر[155].

لكن العروي، إذ يعلن مشروعية أخذ المثقف العربي اليوم بنظرية التأخر، الذي تقدمه الماركسية، من خلال النموذج الألماني، ويقرن هذه المشروعية بكونية الدرس البيداغوجي للماركسية، أي بوصفها الخلاصة المنهجية للدرس الغربي وعصارته، والخلاصة المنهجية لتاريخ الإنسانية؛ ويقارن هذه **الكونية بكونية** الدرس البيداغوجي المماثل الذي قدمه أرسطو للمثقفين العربي في العصر الوسيط؛ نقول: إن العروي إذ يعلن ذلك يهمل تماما الفرق القائم بين الوضعيتين التاريخيتين؛ فالمثقفون العرب في العصر الوسيط، تعاملوا مع فكر أرسطو بوصفه تراثا عالميا لا

---

(151) بتصرف، المرجع نفسه، ص 185 - 186.

(152) راجع، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، ص 156 - 157.

(153) المصدر نفسه، ص 161.

(154) المصدر نفسه، ص 155.

ـ ولعل هذا ما قصده هشام جعيط ، في مناقشته لتاريخانية العروي، بالقول: " هؤلاء المثقفون عثروا على تاريخانية فعلية، وأعادوا تاريخانية الألمان وتاريخانية ماركس الشاب ولينين ماقبل الثورة الروسية. طا لما أن نفس وضعية التأخر تعيد الإنتاج، موضوعيا، لنفس المناهج الفكرية." أنظر ، هشام جعيط، **أوروبا والإسلام**، مرجع مذكور، ص 167.

(155) بتصرف، المصدر نفسه، ص 156 وص 181 - 182.

يمثل قوة حضارية حية ومهيمنة، مثلما يتعامل المثقفون العرب مع الفكر الأوروبي اليوم، الماركسي أو غير الماركسي؛ بل أكثر من ذلك فإن المثقفين العرب في العصر الكلاسيكي انطلقوا في تعاملهم مع فكر أرسطو العالمي، من موقع الممثلين هم أنفسهم لنهضة تاريخية أو لتاريخ ناهض، يحددون هم حاجاتهم من الآخر؛ أي، من موقع القدرة على تكييف فكر أرسطو على شاكلتهم، كما يقول العروي نفسه، وجعله يوافق ميولهم وتطلعاتهم [156] التاريخية والحضارية؛ وهو الوضع التاريخي والحضاري الذي نفتقده اليوم، محليا وعالميا، فلا المثقفون العرب يمثلون وضعا تاريخيا عربيا ناهضا، مستقلا بذاته، يمنحهم القدرة على تشكيل الماركسية على صورتهم، واستعارة نظرية التأخر المطابقة لوضعهم التاريخي في صيغتها الماركسية[157]؛ ولا قوى العالم الغربي المهيمنة، سواء في شكلها الاستعماري التقليدي أو في شكل هيمنتها الإمبريالية الجديدة، تسمح بتجاوز واقع تأخرنا التاريخي وتفويته، ولا يكفي في هذا اقتناعنا بنظرية التأخر الماركسية، أو إيماننا بنسبيته، واعتقادنا بوحدة التاريخ والمصير الإنساني. والحقيقة أن هذه المسألة، مسألة التقليل من دور عامل الاستعمار والهيمنة الغربية على واقع التأخر العربي واستمراره، هي محل إجماع معظم نقاد العروي[158]. ومع أن العروي يستدرك ذلك، في أكثر من مكان، مشيرا إلى " أن الوضع الأيديولوجي العربي بكل مظاهره هو وليد الضغط الإمبريالي. ولم أنكر أبدا أن تأخر العرب لا يشكل سوى وجه لاستغلال الغرب الأوروبي"[159]؛ لكن هذا الاستدراك لا يسوغ، في نظرنا، المقارنة بين شروط علاقة المثقف العربي التاريخية والحضارية في العصر الوسيط بأرسطو، وشروط علاقة المثقف العربي التاريخية والحضارية اليوم بماركس؛ وليس

---

(156) أنظر، عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المعطيات السابقة، ص 186.

(157) والواقع أن العروي نفسه يقر بهذه الحقيقة، حيث يؤكد أن الآخر، أي الغرب، هو الذي يطرح الأسئلة على المثقف العربي ويحدد نوع الأجوبة منذ النهضة. أي أن المثقف العربي لا يتعامل مع الفكر الغربي من موقع ناهض تاريخيا، يسمح له بتحديد حاجاته وترتيب أولوياته، بما يتماشى وتطلعاته التاريخية والحضارية الذاتية، من هذا الفكر. أنظر فحوى ذلك في، المصدر نفسه ، ص 53.

(158) أنظر، على سبيل المثال، محمد عابد الجابري وآخرون ، **محاورة فكر عبد الله العروي**، مرجع مذكور، ص 97 - 98.

(159) أنظر، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، المعطيات السابقة، ص 11.

بكاف، في نظرنا أيضا، الإقرار بتمثيل كل منهما خلاصة التجربة الإنسـانية فـي عصره، **وبكونية** فكرهما، لتسويغ ذلك.

وبصرف النظر عن جواز هذه المقارنة أو عدم جوازها، فإن الفكـرة فـي حـد ذاتها، فكرة تمثل المثقف العربي لفكر أرسطو، قديما، أو تمثله فكر ماركس، حديثا، تقودنا مرة أخرى إلى منطق الطرح الأنتروبولوجي لمسـألة التـأخر، أي مسـألة التاريخ المبدع الخلاق والتاريخ التابع المعاق؛ بمعنى أننا في حالة افتقار دائم، فـي كل الظروف والأزمان، إلى وعي ذاتي بواقعنا التاريخي والحضـاري، نـابع مـن تاريخنا ذاته؛ وفي حاجة دائمة إلى استعارة وعينا الذاتي بواقعنا التاريخي، وبكيفيـة التأثير فيه؛ وهذا يعني أن تاريخنا لا يتحرك إلا بإحلال مبدأ خارجي يـؤثر فيـه؛ الأمر الذي يتعارض مع منطق فكر العروي التاريخي، الموحد، كما أشـرنا، بـين التاريخ وذاته؛ ويلاقيه بالسلفي المنطلق من الإيمان بذات عليـا مفارقـة للتـاريخ ومؤثرة فيه.

ولكن موطن ضعف تاريخانية العروي، الأساسي، ليس هنا، لأن منطلـق فكـره يتعارض مبدأيا مع منطلق الفكر السلفي والميتافيزيقي، وما هذا الالتقاء العرضي إلا من باب المفارقات الشكلية التي قلما ينجو منها كاتب؛ وليس موطن ضعفها أيضا في إصراره على التناول التاريخاني لمسار العرب التاريخي الحديث والمعاصر، بمعنى قراءة الأحداث في سياقها التاريخي، لا الشـكلاني المنطقـي بـالمعنى الكـانطي للكلمة[160]، فمثل هذا التناول ضروري، لأنه يضع مشكلاتنا في إطارهـا الزمـاني والمكاني، وبالتالي إبعادها عن أي تصور ميتافيزيقي لا تاريخي؛ نقول: ليس موطن ضعف تاريخانية العروي الأساسي فيما سبق ذكره، بل موطن ضعفها يكمن في أنها تقرأ الأحداث، أحداث تاريخنا الحديث والمعاصر، في سياق تاريخ **كوني** مفتـرض؛ أي قراءة **الخاص** التاريخي **بعـام** تاريخي (تاريخ الغرب المؤثر فينا) وليس بالعام

---

(160) راجع بخصوص هذا المنطق الشكلاني بالمعنى الكانطي، محمد وقيدي و احميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟** ، مرجع مذكور، 280.

المجرد (العام الحامل لكل ممكنات تجلياته الخاصة). وهنـا، تحديـدا، تكمـن لا تاريخية تناول العروي ولا جدلية معالجته مشكلة التأخر العربي، ومسـألة **الحداثـة** العربية. لا تاريخية ولا جدلية يلخصهما عبد السلام بنعبـد العـالي بـالقول: إن " العروي يهمل التواريخ الفعلية لحساب تاريخ كوني وكلية ميتافيزيقية"[161]؛ مؤكـدا بذلك، ما كان عبد الكبير الخطيبي قد ميز به تاريخانية العـروي؛ حيـث يصـفها بالتاريخانية المعممة، التي يخلط صاحبها بين الأنثروبولوجيا الثقافية وفكر الاختلاف [162].

عام تاريخي يسوغ العروي ضرورة الانحياز إليه بما يوفره، حسـب اعتقـاده، للبشرية من حقائق إنسانية **كونية المعنى**، تقتضيها **وحدة العقل** الإنساني، ومكاسـب تاريخية **عالمية النفع**، تضمنهما، عمليا، **وحدة تاريخه**. فالعروي يرى في ماركسية النقد الأيديولوجي، كما أشرنا، أداة فكرية لتحديث الذهنية العربية، ويـرهن عمليـة التحديث هذه بتجربة الليبرالية و مكاسبها الإنسانية المتبناة ماركسيا؛ ويعلـل ذلـك بفكرة التاريخانية، أو بتاريخانية الماركسية نفسها؛ وينوه بأن الرؤيـة التاريخانيـة والفكر التاريخي يسودان العالم، ويشـكلان أسـاس نظـرة المجتمعـات المتقدمـة (الاشتراكية والرأسمالية على حد سواء) إلى التاريخ (وحدة العقل الإنساني). ولكن إذا كان العروي قد تبنى ماركسية النقد الأيديولوجي، لأنها تؤكد دور الفكر وتحكمه في الواقع وتوجيهه، الأمر الذي يتماشى ودور النخبة التي يراهن عليها العروي في تحديث الذهنيات العربية بعملية اقتباس الثقافة الغربية، التي أثبتت جدواها وأصبحت ثقافة عالمية، كما يقول[163]. فهو يتبنى التاريخانية لأنها تقر بحتمية مراحل التطور والتغيير [164] ـ خاصة على المستوى الثقافي ـ اللذان يقودان إلى منطـق العـالم الحديث؛ أي منطق الحداثة، (وحدة التاريخ). وتتجلى هذه المسـألة بوضـوح فـي الليبرالية التي يدعو إليها، فهو ينطلق بماركس الأيـديولوجيا، فيلسـوف التـأخر،

---

[161] انظر، عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر الفلسفي في المغرب**، مرجع مذكور، ص 12.
[162] بتصرف، راجع، عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، مرجع مذكور، ص19 ، و20.
[163] راجع، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، مصدر مذكور، ص 166.
[164] المصدر نفسه، ص 42.

وينتهي بليبرالية القرن الثامن عشر، ليبرالية فلسفة الأنوار **والحداثة**، أو الليبرالية **الأصلية**، كما يسميها.

ولكن العروي، إذ ينتهي إلى هذه النتيجة؛ أي اعتبار الليبرالية **الأصلية** مرحلة لا غنى لنا عنها، تاريخانيا، على المستوى الثقافي، لأبعاد فكر القرون الوسطى، وتأسيس فكر الحداثة(165)، ويسوغ استعارة هذه الليبرالية الأصلية بوحدة العقل وكونية التاريخ الإنسانيين؛ إنه إذ ينتهي إلى هذه النتيجة يضيف إلى أطروحته مفارقة نظرية وتاريخية أخرى، لا تقل خرقا وإضعافا لتماسك أطروحته التاريخانية عن مأزق الطرح الأنتروبولوجي الذي وقع فيه، كما أشرنا. وهذه المفارقة تتلخص في قبول العروي التفكير بمنطق التمييز بين أصل المفهوم و صيرورته التاريخية، التمييز الذي يحكم تفكير السلفي الذي ينتقده العروي، ويدعو إلى التخلص من منطق تفكيره. أجل ألا يلتقي العروي حين يميز بين الليبرالية وتاريخها؛ بين ليبرالية القرن السابع عشر والثامن عشر الأصلية(166)، التي يدعو العرب اليوم إلى تمثلها، والمصير الذي آلت إليه، تاريخيا، في أوروبا - تحكم الرأسمال في مصير أوروبا، وتخليها عن روح عصر التنوير وأفكاره الإنسانية، الذي ترجم، عمليا، في عملية الاستغلال، وفي ظاهرة الاستعمار وأثارها اللاإنسانية المريعة، والسيطرة على مقدرات الشعوب غير الأوروبية ونهب ثرواتها الخ، وهو الانحراف الذي يقر به العروي نفسه (167)- ألا يلتقي العري بهذا مع السلفي الذي يبرر دعوته السلفية

(165) يقول العروي في هذا الخصوص: " ...أي على تلك المبادئ التي اصطلح الدارسون على نعتها بالليبرالية قلت وأكدت، قبل أن يحدث أي شيء من هذا، أن هذه المبادئ مهما يكن حكمنا من الناحية الفلسفية والأخلاقية مرتبطة ارتباطا عضويا بعملية التحديث، تقدمت هذه العملية أم تأخرت. بل قلت إنها مجرد اعتبار التاريخ يؤدي إلى استخلاص أن التحديث الاجتماعي والفكري لا يتحقق إلا بتضمينها، أي إدراك مغزاها العميق، لأنها لا تعدو أن تكون أصل وخلاصة الحداثة" . " ولذلك أقول ما قاله لينين ... إن الرأسمالية الليبرالية أحسن بكثير من وضع القرون الوسطى الذي نعيش فيه" أنظر على التوالي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، طبعة المركز الثقافي العربي ، مصدر مذكور، ص 16 - 17. و**العرب والفكر التاريخي** ، ص 63.

(166) أنظر، **العرب والفكر التاريخي**، ص 43.

(167) أنظر المصدر نفسه، ص 43. وص 166 وهامشها و ص 167. أنظر أيضا فحوى فكرة الانحراف التاريخي عن مبادئ الليبرالية في ، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المصدر السابق، ص 54 - 55.

برفضه المطابقة بين الإسلام وتاريخه؛ وإصراره على انحراف المسلمين المطـرد عبر التاريخ عن المفهوم الأصلي للإسلام، الذي يظل دائما، في نظره، غير محقـق في التاريخ.

لسنا نقصد بما سبق أن انحراف الليبرالية التاريخي متضمن بصورة منطقية فـي أفكارها، فمسألة شروط ظهور الأفكار وتأثيرها في حياة الناس، ومآل مصيرها في التاريخ، مسألة نظرية في غاية التعقيد[168]، إنما نريد القول: إن العروي قد لجأ إلى تسويغ موقفه من الليبرالية والحداثة بنفس حجة السلفي التي يسوغ بها دعوته. ولكن مع ذلك، وبصرف النظر عن هذه المفارقة البينة، يصعب علينا، نظريا على الأقل، مجاراة العروي في تمييزه بين الليبرالية وتاريخها، ومن ثم الاقتناع بجدوى تمثـل مبادئها الأصلية، كما هي، واتخاذها، باسم الكونية، منطلقا لحداثتنا؛ ذلك أن مسـألة التقدم في التاريخ ليست مسألة انتقال من قيم، والتزامات، ومعايير وخبيرات نسـبية محددة، إلى قيم والتزامات ومعايير مطلقة. بل يمكن القول مع دلتاي " إن التـاريخ يعرف أقوالا مفادها وجود قيمة أو معيار أو خير مطلق، وهذه الأقوال تظهر في كل مكان في التاريخ، مرة على أن ذلك صادر عن إرادة إلهية، ومرة أخرى لسـلوكنا القائم على أساس عال على الوجود. بيد أن التجربة التاريخية تعرف العملية فقـط، عملية إصدار هذه الأقوال. ولكنها لا تعرف شيئا عن صحتها المطلقـة المزعومـة "[169].

وهي المسألة التي يشير إليها علي أمليل، بفطنة دالة، حيث يقول: " لقد حاولـت أن أفهم ضعف الفكر الليبرالي العربي، وهو ضعف لا يرجع في نظري إلى عـدم مطابقته للأصل، أي الليبرالية الأوروبية، بل إلـى ضـعف الليبراليـة الحقوقيـة

---

[168] نشير هنا، على سبيل المثال ، إلى ملاحظات هابرماس حول مآل أفكار الفلسفة الألمانية في التاريخ، وما يشاع عن ذلك من علاقتها بالنازية الخ. أنظر، يرغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة. نظير جاهل، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1995، من ص 15 حتى ص 18.

[169] استشهاد مأخوذ عن ، عبد الرحمان بدوي، " أحدث النظريات في فلسفة التاريخ "، مجلة ، **عالم الفكر**، مرجع مذكور، ص 218.

والسياسية بالذات "[170]. ويضيف مخالفا، ضمنيا، فكرة العروي قائلا: " والحال أنها (أي الليبرالية الحقوقية والسياسية) كانت ومازالت مطلوبة في عمليـة التحـديث، وأيضا لضرورتها في الدفاع عن الحريات، والتعددية السياسية والثقافيـة، وحقـوق الإنسان، ودولة الحق والقانون "[171]. ولكن نجاحها كفكرة يبقى رهينة شرط مجـال تطبقها السياسي والثقافي والتاريخي؛ وهي كفكرة لا تملك في ذاتها مقومات نجاحها كونيا[172]؛ بل ومن المتعذر، تاريخيا، الفصل بينها بوصفها فكرة وبين تاريخها فـي أي بقعة في العالم، وإلا لانطبق الأمر نفسه على الماركسية، و على الدعوة السلفية عندنا اليوم الخ، أي الفصل بين الفكرة وتاريخها، والانحياز إلى منطق الفكرة علـى حساب منطق التاريخ؛ الأمر الذي يجعل نقد العروي للماركسيين والسلفيين العـرب بلا طائل. ولهذا نقول: إن غياب الشرط السياسي والثقافي والتـاريخي، أي غيـاب الحامل الاجتماعي، الملائم لليبرالية وقيمها عندنا، هو ما يفسر إخفاقها عربيا؛ حتى في صورتها المنحرفة عن الفكرة الأصل؛ وليس لعدم تمثل العرب لأصول الفكـر الليبرالي، كما يذهب العروي.

ثم إن فكرة تبني الليبرالية الأصلية، من منظور تاريخاني، كما يدعو العـروي، لتأصيل دعوة الحداثة عربيا، فكرة ؛ إضافة إلى كونها تمثـل دعـوة موغلـة فـي المثالية؛ حيث تعطي الفكر، مبدأيا، دور صناعة التاريخ[173]؛ فإنها تجعلنا، من جهة أخرى، نتساءل مع فادي إسماعيل بالقول: " أليست هذه التركيبة [تركيبـة مفهـوم

---

[170] أنظر، علي أمليل وآخرون، **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 2004، ص 123.

[171] المرجع نفسه.

[172] يقول علي أمليل: " إني متواطئ مع الفكر الليبرالي لكن لا أذهب إلى الإقرار بكونيته "، أنظر، المرجع السابق.

ـ وفي هذا المعنى يقول ماكس هوركهايمر: " إن النضال ضد التناغم الوهمي لليبرالية، وإدانة تناقضاتها الداخلية والطابع المجرد لمفهوم الحرية لديها، كل ذلك وقع استيعابه صوريا في كل مكان من العالم تقريبا، تم تحريفه وتحويله إلى تشدق رجعي." أنظر، ماكس هوركهايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، مرجع مذكور، ص 79.

[173] إن طرح العروي لليبرالية لم ينج، كغيره من مفكري الليبرالية العرب، من ثغرة الفاعلية التلقائية للفكر الليبرالي، لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، أنظر، صفوت حاتم، " الليبرالية العربية" ، مجلة، **الوحدة**، السنة الأولى ، عدد 3، 1984، ص 34 وما بعدها.

التنوير والليبرالية والتقدم والحداثة] تركيبة أيديولوجية تمت بلورتها بعـد حـدوث التقدم والنهضة الأوروبيين الواقعيين؟ إن العملية التاريخية الواقعية للتقدم والنهضـة قد تكونان أعقد من هذه الصياغة الأيديولوجية المتأخرة زمنيا عن عملية التقدم"[174]. وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا نطالب إذن أنفسنا تحصـيل، أو بـالأحرى، اسـتعارة أيديولوجيا التقدم والحداثة، واعتبارها شرطا مسبقا لحدوث عملية التقـدم والحداثـة الواقعيين؟ أي لماذا نشترط أولوية الوعي على الفعل التاريخي، علـى خـلاف مـا جرى في أوروبا، التي يضفي العروي على تجربتها صفة الكونية[175].

صحيح أن العروي حاول تدارك هذه المسألة، موضحا أن " في تطـور العقليـة الأوروبية كانت التجربة العلمية، الاقتصادية والسياسية، سابقة للدعوة الأيديولوجيـة والنظرية العلمية. أي أن الذهنيات تعبر دائما بصورة مطابقة أولا عـن وضـعيات سابقة لها....أما في الحالة التي نتكلم عنها، حالة ثورة لتـدارك تـأخر تـاريخي ، فالعلاقة معكوسة، النظرية سابقة للوضعية الملائمة لها؛ تكون صورة المجتمع الذي يهدف إليه الثائرون موجودة في أذهانهم وتخيلاتهم قبل أن تتموضع،"[176] ولكن هذا الاستدراك لا يكفي لتجاوز الإشكال النظري المطروح، فهو وإن كان قـد تجـاوز، نظريا، بفكرته السابقة، مسألة أولوية الوعي على الفعل التاريخي فـي المجتمعـات المتأخرة، بمفهوم **تدارك التأخر التاريخي**، إلا أن مفهوم تدارك التأخر، سيطرح على العروي مشكلة نظرية وتاريخية أخرى، لا تقل إشكالا عن مسألة أولوية الوعي في البلدان المتأخرة تاريخيا؛ ستطرح عليه مسألة **الخاص والكوني** في التاريخ. ذلك أن مفهوم تدارك التأخر يفترض، بالضرورة، الإقرار بوحـدة مسـيرة فـي التـاريخ الإنساني. ولكن هل تشترط وحدة المسيرة في التاريخ، علـى افتـراض وجودهـا، بالضرورة، وحدة أيديولوجيا ووحدة فكر؟

---

[174] أنظر، فادي إسماعيل، **الخطاب العربي المعاصر** ـ قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الثانية 1993، ص 44.

[175] هذا هو مضمون الفكرة التي قدم العروي تحليلا مفصلا لها، وعنونها " من اليعقوبية إلى العقدية". أنظر ، **العرب والفكر التاريخي**، ص 173 وما بعدها.

[176] المصدر نفسه، ص 173.

الحق أن هذه المسألة لم تكن، هي أيضا، خافية على العروي، بل إنه أفـرد لهـا معالجة خاصة، أسسها على ما رآه ضروري في التمييز بين الليبراليـة كمضـمون والليبرالية كمنهج، على حد قوله[178]. مؤكدا بهذا التمييـز علـى البعـد **الكـوني** لمضمون الليبرالية، المتمثل في فلسفة الأنوار، وعلى **خصوصـية** مسـار تطبيقهـا كمنهج فكري وسياسي، انتهى، كممارسة في التـاريخ، إلـى أيـديولوجيا النظـام الرأسمالي ونتائجه في أوروبـا، وإلـى عقبـة فـي وجـه الطبقـات والشـعوب المستعبدة[179]. ولكن العروي، حيث يعتمد هذا التمييز، يعيدنا إلى نفـس المفارقـة النظرية التي لاحظناها في تمييزه بين مـاركس مؤلـف الأيـديولوجيا الألمانيـة، وماركس مؤلف رأس المال، أي ماركس العالم. ذلك أننا، حتى لو سلمنا جدلا مـع العروي بهذا التمييز، فإننا لا نستطيع التسـليم بقـدرة الليبراليـة كمضـمون (أي الليبرالية الكونية كما يقول العروي) على القيام بالدور الذي يريد العروي أن تقـوم به، أي **التأسيس للحداثة** العربية، كما فعلت في أوروبا؛ فالليبرالية التي ينبغـي أن تقوم بذلك الدور، لا يمكن أن تفعل فعلها إلا إذا كانت دليلا للعمل، وبرنـامج قابـل للتطبيق، كمنهج فكري وسياسي، في مسار التاريخ العربي **الخاص**، وهي لن تكون كذلك إلا إذا ارتكزت إلى أساس نظري، أي إلى أفكار فلسفية عامة، وهذه الأفكـار هي أفكار فلسفة الأنوار بالذات، التي تولد ت عنها الليبرالية. وهنا يطـرح علينـا السؤال الأساسي: كيف يمكن أن نؤسس **ليبرالية وحداثة** عربية، ونضمن لها مسارا غير المسار الذي اتخذته في أوروبا، أي دون انحرافـات عـن أسسـها الفلسـفية الإنسانية العالمية؟؛ ألا يطال انحراف الليبرالية والحداثة، الذي يقر به العروي نفسه، أصول المفاهيم نفسها؟ أسئلة لم يعالجها العروي معالجة نظرية كافية؛ مكتفيا بإجابة يقتضي الإقرار بها موقفا أيديولوجيا أكثر من قناعة معرفية؛ وهي " أن الرأسـمالي الليبرالية أحسن بكثير من وضع القرون الوسطى الذي نحن فيه"[180]

---

[178] المصدر السابق، ص 166.

[179] المصدر نفسه، ص 166 ت 167.

[180] أنظر، **العرب والفكر التاريخي**، ص 63.

ولقد كان بإمكان العروي تجاوز هذا الإحراج النظـري، الـذي تطرحـه هـذه المسائل؛ مسألة التمييز بين فلسفة الأنوار وتاريخ الليبرالية الاجتماعي والسياسـي، ومفهوم وحدة التاريخ الإنساني، ومسألة تدارك التأخر التاريخي، لو أنه ارتكز إلـى تصور ماركس نفسه لهذه المسائل، وتناولها من منطلق التمييز بين مـدلولها **العـام المجرد** ومدلولها **العام التاريخي**. ونحن إذ نقول: إنه كان بإمكان العروي تجاوز هذا الإحراج النظري، لو أنه ارتكز إلى تصور ماركس لهذه المسائل، فلسنا نقصـد أن العروي يجهل تمييز ماركس بين العام المجرد اللاواقعي والعـام التـاريخي؛ إنمـا حسبنا القول: إنه تجنب الوقوف عند هذا التصور لأنه يتعارض مع منطلقات دعوته إلى تمثل الليبرالية الأصلية، وإيمانا منه بالفاعلية التلقائية المتضمنة في روح فلسفة الأنوار والليبرالية المتولدة عنها، تاريخيا.

ولكن، مع ذلك، ينبغي لنا أن نوضح هذه المسألة، بشيء من التفصيل، لا بهـدف مساجلة العروي، أيديولوجيا، في دعواه، وإنما لتوضيح البعد المعرفي لهذه المسائل. وبهذا الخصوص نقول: إن فلسفة التنوير تنطوي على قيم ومفاهيم إنسـانية سـابقة عليها في الوجود (قيم الحرية، والحق، والعدل، والمساواة الخ)، وهي لذلك قيم تمثل معنى **عاما مجردا لا واقعيا**، ولكنها، أي هذه القيم، اتخذت في القرنين السابع عشر والثامن عشر الأوروبيين، مضمونا ومحتوى إنسانيا جديدا؛ أضيف إلى مـا كانـت تحمله هذه القيم من معاني متطورة عبر العصور؛ لكنه محتـوى إنسـاني جديـد، ضمنته تجربة أوروبا التاريخية الإنسانية الخاصة معناها لهذه القيم، فأصـبح بـذلك **عاما تاريخيا**، رغم مصدره الفلسفي الإنساني العام؛ وهذه القيم نفسها قابلة للاغتناء في تجارب إنسانية أخرى بمعاني ودلالات إضافية، لا تتعارض مع الأولى، وإنمـا تثريها. وقد نجد ما يدعم رأينا هذا في قول أحد المهتمين بهذا الموضـوع، حيـث يذهب إلى: " أن كلا من الحقيقة والقيمة واحد وحدة العقل في الإنسان ووحدة تكوينه الروحي، إلا أن وحدة العقل الإنساني وحدة صورية تتصل بمنهج التفكير لا بمادته؛

وأن الحقائق العلمية المشتركة بين الناس جميعا ليست هي الحقائق التي من اجلها يعيش الناس ويموتون "[181]

وبتخصيص يتماشى وموضوعنا نقول: إن مفهوم الليبرالية الأصلية المطابق لفلسفة عصر التنوير، المرادف، بأصليته، لمفهوم الحداثة عند العروي، يبقى، في جوهره، مرتبطا بالسياق التاريخي والثقافي الغربي، ومن ثم يطابق، ضمنيا، بينه وبين الغرب؛ بحيث لا يصبح منتظرا من تجارب حداثة الآخرين إلا فعل المحاكاة. لكن، إذا ما سلمنا بعلاقة التطابق الموجود بين الحداثة والغرب، فما هي المعاني التي تتخذها الحداثة إذن؟ ذلك أن القول بإعطاء معنى واحدا كونيا للحداثة، يتعارض منطقيا مع المبدأ الذي يقوم علية مفهوم الحداثة نفسه؛ وهو أن **تحولات** اللحظة التاريخية، في أي مجتمع كان منذ القرن الثامن عشر، الفاصلة بين حاضره المتشكل من هذه التحولات وبين نموذجه الاجتماعي والسياسي والفكري والثقافي **التقليدي**، تعني، باستمرار، المعنى الذي يعطى للحداثة. غير أن تحولات اللحظة التاريخية، ليست هي ذاتها، في شروطها وفي نتائجها، في كل المجتمعات؛ ولذلك فإن معنى الحداثة لا يمكن أن يحمل نفس المضمون التاريخي، رغم تطابق المشترك الإنساني المتحقق في عصر الحداثة **والمعمم كونيا**.

صحيح قد يجد مفهوم الليبرالية الأصلية وفلسفة عصر التنوير، المرادفان عند العروي لمفهوم **الحداثة**، صدى إيجابيا عند البعض، وذلك بالمقارنة مع أطروحة الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس، حول مفهوم الحداثة، والتي يجتهد فيها لنقد أطروحة ما بعد الحداثة، وذلك بالرجوع من جديد إلى اللحظتين الكانطية

---

[181] راجع، عزت السيد أحمد، **بديع الكسم** ـ دراسات فلسفية وفكرية، مرجع مذكور، ص 131.
ـ أما بالنسبة لقيم العدل والحرية والمساواة والأخوة الخ، وأسبقية وجودها في التاريخ الإنساني على تاريخ أوروبا الحديث، فهذه مسألة لا تحتاج إلى تأكيد منا، ويكفي القول أنها قيم ومفاهيم محايثة لتاريخ الأديان نفسها . لمزيد من التوضيح لهذه المسالة، راجع، مصطفى عمر التير، " ظاهرة التحديث في المجتمع العربي: محاولة لتطوير نموذج نظري" ضمن كتاب، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1999، ص 144 - 145.

والهيجلية وإلى فلسفة عصر التنوير عموما، بحثا عن **ضمانات الحداثة الذاتية** في أصولها، لمواجهة التشكيك الذي بدأ يطال مشروع الحداثة في الغرب، خاصة بعد الهجمات التي تعرض لها هذا المشروع من قبل نيتشة، وامتداداتها اليوم على يد فلاسفة ما بعد الحداثة؛ حيث يؤكد في أطروحته أن مشروع الحداثة، الذي رسمت معالمه في عصر التنوير، لم يكتمل بعد[182]. غير أن هذا التقارب الظاهر بين الأطروحتين، تقارب شكلي لا يمس مضمونيهما؛ ذلك أن محاولة هابرماس إعادة ربط الحداثة بمنطلاقاتها الأصلية، أي بفلسفة عصر التنوير، محاولة غايتها الدفاع عن مشروع حداثي واقعي يعتقد صاحبها بأنه مشروع لم يبلغ غايته بعد، و يؤكد قابليته للإكتمال؛ أما أطروحة العروي فتقوم على البحث عن لحظة تأسيس لحداثة ممكنة، قياسا بتجربة حداثية تاريخية.

وقد استرعت هذه المسألة اهتمام على أمليل، موضحا ذلك بالقول: " إن الليبرالية ... لها وجهان: تاريخي، فهي سليلة تجربة تاريخية لمجتمعات أوروبية، فهي إذن مرتبطة بها، أي نسبية. ثم هناك من جهة ثانية **القيم** الفكرية والأخلاقية والسياسية الليبرالية."[182] ويضيف في مكان آخر قائلا: إن انتقال المعارف من نظام ثقافي آخر بدون استيعاب الظرفية التاريخية والابستيمولوجية التي أنتجت هذه المعارف يفضي إلى انفصام هائل بين الفكر وسياقه الواقعي، فليس لأي مفهوم دلالة مطلقة فوق الثقافات المتغايرة والمتغيرة. ولذا فإن التجأت ثقافة ما إلى الاقتباس ففي داخل هذه الثقافة ينبغي البحث عن المبرر الذي أدى إلى ذلك. بالإضافة إلى أن ما تقتبسه لا يظل محافظا على مدلول أصلي أو مجرد.... وفي هذا الإطار يعتبر علي أمليل

---

(182) " الحداثة مشروع لم يكتمل " هو عنوان المحاضرة التي قدمها هابرماس سنة 1980 بمناسبة تسلمه جائزة أدورنو ADORNO ، ونقلها إلى العربية من الترجمة الفرنسية لهذه المحاضرة بسام بركة. أنظر مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد39، ماي جوان 1986، ص 42 - 49. أما التحليل الكامل لهذه الأطروحة فتضمنه متن كتاب هابرماس الرئيسي حول مسألة الحداثة، والمعنون: **القول الفلسفي للحداثة**. عنوان الكتاب الأصلي مذكور في فصل سابق من الرسالة.

(182) أنظر، علي أمليل وآخرون، **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي**، مرجع مذكور، ص 123.

أن كل مفهوم هو صياغة نظرية لها " مقصد " وهذا المقصد هو الذي يعطي الدلالة الحقيقية للمفهوم[183].

وهي المسألة التي تعرض لها إليا حريق، بتحليل لافت لأحد أهم مفـاهيم وقـيم فلسفة الأنوار، وهو مفهوم العدالة والديموقراطية؛ مبينـا جـدل العـام والخـاص التاريخي في هذا المفهوم وقيمه، حيث يذهب إلى أن الطـابع **العـام** للديموقراطيـة وكونية آلياتها، لا ينفي مضمونها **الخاص،** فهي ليست نظاما جامدا له، كما يقـول، صفة الثبات والدوام، وإنما هي تشريع متحرك خاضع لمتغيـرات يحكمهـا تبـاين المجتمعات واختلاف مشاربها و ثقافتها وقيمها. ولذلك فهو يذهب إلى التفريق بـين العدالة الشكلية للدولة، التي ينص عليها القانون، والعدالة التي تنص عليها رغائـب الناس، فإذا اختلفت هذه عن تلك أصـبحت تمثـل حقوقـا اعتراضـية؛ والحقـوق الاعتراضية خاصة بكل أمة. بعبارة أخرى فإن الديموقراطية منهج أكثر مما هـي محتوى أو مضمون؛ ومرد ذلك، في نظره، أنها أيديولوجية لا عـام محـدد بـأطر نهائية، فهي معنية بما هو مستحسن ومقبول ونافع أو مستهجن ومرفوض من الوقائع لا بما هو خطأ أو صواب في هذه الوقائع[184].

وقد نزيد هذه المسألة إيضاحا، بمثال يقدمه روجيه أرنالـدز، يخـص عموميـة نظريات العلوم الإنسانية وخصوصيات التاريخ الإنساني، حيث يطرح مثال مسـألة مفهوم الأسرة ونظرية الإرث في الإسلام القائمة على مفهوم القرابة؛ ومدى مطابقة نظرية كلود ليفي ستروس البنيوية، حول مفهوم القرابة، على هـذه الخصوصـية؛ متسائلا عن الحل الأنسب في حال عدم مطابقتها، هل تخطأ نظرية ليفي سـتروس البنيوية؟ وهذا ما يقتضيه المنهج العلمـي، أم توسـع لتشـمل هـذه الخصوصـية

---

(183) نقلا بتصرف، عن فادي إسماعيل، **الخطاب العربي المعاصر**- قراءة في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة، مرجع مذكور، ص 53 - 54.

(184) بتصرف، راجع، إليا حريق، **الديموقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب**، منشورات دار الساقي - بيروت، الطبعة الأولى 2001، ص 13 وص 15، أنظر أيضا الفصل المعنون في هذا الكتاب " نظرية العدالة والتراث الديموقراطي،ص 53 وما بعدها.

الحضارية التاريخية، وتعدل بحيث يصبح موضوع هذه الخصوصية قابلا للإيضاح بها؛ فتكسب بذلك مصداقيتها العلمية ؟ مؤكدا أن الواقع أصدق من النظرية؛ وإذا كانت لدينا نظرية بنيوية في القرابة، تشوه الموضوع الذي تطبق عليه، فيجب التخلي عنها، وذلك بين البداهة[185].

والخلاصة من كل ما تقدم، هي أن التمييز بين العام المجرد اللاواقعي - المفاهيم العامة المجردة - والعام العيني التاريخي المتحقق، يفيدنا بأن التجربة الليبرالية والحداثية الغربية، بوصفها تجربة إنسانية عينية تاريخية، لا يمكن إعادة إنتاجها، تاريخيا، كتجربة جاهزة مهما كانت محاولات استلهام مفاهيم فلسفة الأنوار العامة، كما صيغت في المذهب الليبرالي الأوروبي التاريخي؛ وإذا كان من البديهي التسليم بمبدأ وحدة التاريخ الإنساني، وبشمول قوانين التقدم الإنساني فيه، فمن البديهي أيضا التسليم بأن التقدم الإنساني يجري في سياق عملية تاريخية إنسانية واحدة، لكنه يتحقق أو يتجلى في مجتمعات مختلفة تجليا **خاصا** ومختلفا. وإذا ما أدركنا واقع التفاوت التاريخي القائم بيننا وبين المجتمعات الإنسانية المتقدمة، من منظور الحداثة نفسها، تبين لنا، بوضوح، أن تدارك التأخر التاريخي يشترط، إضافة إلى تمثل ما هو كوني في تجربة حداثة المتقدم، تاريخيا، الإبداع والتجديد الذاتيين بكل ما يتضمنه مفهوم الإبداع والتجديد الذاتي من معاني الاختلاف أيضا[186].

وبهذا المنظور، تصبح **وحدة التاريخ الإنساني** وحدة تفاعل وتنوع لا وحدة تماثل؛ ويصير تدارك التأخر التاريخي **والحداثة**، إضافة نوعية خاصة للتاريخ الإنساني الكوني، لا تبعية حضارية.

---

(185) راجع، روجيه أرنالدز، " هل الحضارة العربية حضارة غربية؟ "، حوار أجراه بكري علاء الدين، مجلة ، **المعرفة**، عدد 6، ص 38 - 39.

(186) وهي المسألة التي يوليها طه عبد الرحمان، على الصعيد الفكري والفلسفي، اهتماما خاصا. راجع طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع مذكور، من ص 52 حتى ص 58.

وهي المسألة التي اجتهد زكي نجيب محمود، منذ سبعينات القرن العشرين، لتقديم مقترح فلسفي بشأنها، يقوم، كما سنرى في الفصل الموالي، على إمكانية التوفيق بين كونية العقل الإنساني والخصوصية الثقافية، أو بين ماهو عقلي إنساني عام، وما هو وجداني خاص عند الشعوب.

الحداثة بين كونية العقل الإنساني والخصوصية الثقافية
ثنائية العقل والوجدان في فكر زكي نجيب محمود

يجمع معظم المهتمين بتطور حياة زكي نجيب محمود الفكرية، أنها تنقسم إلى مراحل تكاد تكون كل مرحلة منها نقيضا للأخرى، وهكذا قسمت حياة زكي نجيب محمود الفكريـة إلـى خمسة مراحل، كما رآها عزمي إسلام؛ مسايرا في ذلك العقود الخمسة التي تحدث عنها زكي نجيب محمود نفسه في كتابه **قصة عقل**[1]. وهناك من قسمها إلى مرحلتين، كما ذهب إلـى ذلك حسن حنفي، الأولى: مرحلة **المنطق الوضعي** ، والثانية: مرحلة **تجديد الفكـر العربـي**؛[2] وهو التقسيم الثنائي الذي نجده - على اختلاف التبريرات - عند أغلب الباحثين المهتمين بفكر زكي نجيب محمود؛ معتبرين في ذلك ما أقره هو نفسه من تقسيم لحياتـه الفكريـة فـي مقدمة كتابه **تجديد الفكر العربي**؛ حيث ظل، كما يقول، طيلة حياته الفكرية مهتما بتراث الفكر الغربي ومدارسه الفلسفية المعاصرة؛ معتقدا أن ليس هناك فكر إنساني سـواه، مهمـلا كـل الإهمال التراث العربي الإسلامي وقضاياها، إلى نهاية الستينات؛ حيـث بـدأ الإهتمـام بهـذا التراث؛ مكتشفا أبعاده الإنسانية[3]. وهناك أخيرا من قسم حياة زكي نجيب محمـود الفكريـة قسمة ثلاثية أشبه ما تكون بالمثلث الجدلي الهيجلي، كما ذهب إلى ذلك إمام عبد الفتاح إمـام؛ واصفا المرحلة الأولى بمرحلة التدين الخالص أو المبكر؛ والمرحلة الثانيـة مرحلـة العقـل الخالص، وهي تبدو نقيضا للمرحلة الأولى؛ والمرحلة الثالثة مرحلة التدين المسـتنير بضـوء العقل[4]. وإلى ما يشبه هذا التقسيم الثلاثي ذهب باحث آخر؛ واصفا المرحلة الأولى من حيـاة

---

(1) أنظر، زكي نجيب محمود ، **قصة عقل** ، دار الشروق - بيروت، الطبعة الأولى 1983، ص 8.

(2) أنظر، حسن حنفي، **حوار الأجيال**، مرجع مذكور، ص 229.

(3) بتصرف، أنظر، زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق - بيروت، الطبعة الخامسة 1978، ص 5 ت 6.

(4) أنظر، إمام عبد الفتاح إمام، " زكي نجيب محمود في جامعة الكويت - خمس سنوات خصبة في حياة الفيلسوف" ، مجلة، **عالم الفكر**، المجلد السابع والعشرون - العدد الثالث، جانفي - مارس 1999، ص 153 - 154.

زكي نجيب محمود الفكرية بالمرحلة الميتافيزيقية (ومحورها الجبر الذاتي)، والمرحلة الثانية بالمرحلة الوضعية المنطقية، وأخيرا مرحلة الاهتمام بالتراث؛ مرتكزا في هذا التقسـيم إلـى موافقة من زكي نجيب محمود نفسه، على اقتراح هذا الباحث لهذا التقسيم الثلاثي.[5]

وأيا كان الأمر، فإن ما يعنينا مما سبق هو أن خطاب زكي نجيب محمود الفلسفي كان، في كل مراحل حياته الفكرية؛ ثنائية كانت أو ثلاثية، خطابا حداثيا. على أن ما يعنينا أكثر هو أن تناول زكي نجيب محمود لمسألة الحداثة العربية(أو مسألة المعاصرة، كما يسميها) ، ابتـداء من سبعينيات القرن العشرين، كان من منظور الفلسفة الوضعية وبعض مسـلماتها النظريـة. ولذلك أجدنا مضطرين، من الناحية المنهجية، إلى التوقف عند بعض مبـادئ هـذه الفلسـفة الوضعية، كما يقدمها زكي نجيب محمود في المرحلة الأولى من حياتـه الفلسـفية، علـى أن نتوقف في مكان لاحق من الفصل عند مواقفه الخاصة بقضايانا التاريخية الراهنـة؛ أي عنـد مسألة ' الحداثة ' وأثر الفلسفة الوضعية في الكيفية التي تناول بها زكي نجيب محمـود هـذه المسألة، وفي التصورات النظرية والاقتراحات الفلسفية التي رآها كفيلة بمعالجتها.

يجوز لنا القول: إنه ما من مدرسة فلسفية معاصرة رفضت الميتافيزيقـا والأيـديولوجيات جميعا كما رفضتها الوضعية المنطقية[6]. وزكي نجيب محمود هو مـن أبـرز ممثلـي هـذه المدرسة الفلسفية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر؛ سواء كان ذلك على صـعيد الاعتقـاد النظري بمبادئ هذه الفلسفة أم على صعيد التطبيق العملي لها في دراسات تتعلـق بمشـكلات واقعنا التاريخي الراهن وشروط تخلفه.

---

[5] أنظر، عبد الباسط سيدا، **الوضعية المنطقية والتراث العربي** - نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، دار الفارابي - بيروت الطبعة الأولى 1990، ص 57 ت 58.

[6] ولأن موضوعنا المباشر ليس هو الوضعية المنطقية، نقنع هنا بتوضيح تسمية هذه المدرسة الفلسفية بهذا الاسم. وذلك بلسان زكي نجيب محمود نفسه؛ حيث يرى أنها سميت بالوضعية المنطقية لأنها تشترط في صحة كل عبارة تشير إلى عالم الأشياء قدرة تلك العبارة على تقديم ما يمكن التحقق منه بواسطة الحواس. وسميت بالمنطقية لأنها تكتفي " بتحليل لغة العبارة نفسها، وهذا التحليل وحده كفيل بإرشادنا إن كانت العبارة مقبولة من ناحيتها المنطقية أو غير مقبولة". نقلا عن المرجع نفسه، ص 91.

يشير معظم النقاد أن زكي نجيب محمود اهتم منـذ مراحـل تدريسـه الجـامعي الأولـى بالوضعية المنطقية في الفلسفة بصورة عامة، والمنطق الوضعي منها بصـورة خاصـة. فقـد درس المنطق من زاوية الوضعية المنطقية منذ سنة 1947 في جامعة القاهرة، وألـف سـنة 1951 الجزء الأول من كتاب **المنطق الوضعي** .[7]

وهو الإهتمام الذي أدى به إلى تبني مفهوم خاص حول المنطق لخصه في صيغة مـوجزة مؤداها أن النظرية المنطقية تختلف " باختلاف الأساس الذي ينبني عليه العلـم فـي العصـر المعين؛ فكلما غير العلم من أساسه تغيرت معه نظرية المنطق؛ وذلك لأن المنطق إن هـو إلا تحليل لمفاهيم العلم وطرائقه، تحليلا يبرز صورها. فقد كان العلم عند اليونان قائما على فلسفة بعينها في الوجود، وجاء المنطق الأرسطي صورة أمينة دقيقة له؛ فإذا كان العلم المعاصر يقوم على أساس مختلف أشد الاختلاف على أساس العلم اليوناني، تحتم أن تتغير النظرية المنطقيـة تبعا لذلك. أما أن يتغير العلم ثم يتشبث رجال الفلسفة بمنطق لا يسايره، فأمر لا بد أن ينتهـي إلى الموقف الغريب الذي نراه اليوم، وهو أن يكون العلماء ببحوثهم الفعلية في واد، ورجـال الفلسفة الذين يزعمون أنهم يصوغون للعلم منطقه في واد آخر، حيث يصبح ما يسـمونه فـي كتب المنطق ' المنهج العلمي ' شيئا غريبا على مسامع العلماء أنفسهم؛ فلا مندوحة لنـا - إذا أردنا لأنفسنا وحدة ثقافية متسقة الجوانب - من أن نراجع وجهة نظرنا إلى مسائل المنطـق ومناهج البحث، مراجعة توائم بينها وبين البحوث العلمية كما يجريها العلماء فعلا في عصرنا الراهن..."[8]

وهذا يدل على أن زكي نجيب محمود إنما اتخذ هذا المذهب إيمانا منه أنه أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمية[9]. ولذلك اتخذه أداة للتحليل والنظر في مختلف القضايا التي تطرحها علينا مستجدات الحياة.

---

[7] لمذيد من التفصيل حول مراحل حياة زكي نجيب محمود الفكرية والمهنية، راجع، إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، هامش ص 154.

[8] جون ديوي، **المنطق: نظرية البحث**، ترجمة، زكي نجيب محمود، دار المعارف - القاهرة، طبعة 1960، ص 11.

[9] أنظر، زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، مكتبة الأنجلومصرية، الطبعة الرابعة 1965، ص 1 من مقدمة الطبعة الأولى.

وحسبنا أن نذكر من أفكاره الجديدة، تحديده لمصادر معرفتنا بـالواقع؛ فمعطيـات الحـس المباشر، كما ترى الوضعية المنطقية، هي مصدر علمنا بالواقع وهي كذلك مقياس صدق هـذا العالم. ولهذا فليس ثمة وجود موضوعي للكلي والعام؛ وإذا لم يكن للفظة المفيدة ' رصيد ' بين كائنات الدنيا الخارجية التي نراها بالعين ونلمسها بالأصابع وجب تغليفها على سبيل العبـارة المجهولة الدلالة، فهي مركب ناقص لم يكتمل له كيان ' الفكرة ' التي يجوز قبولها أو رفضها. فالقبول والرفض معا مرهونان باكتمال الفكرة أولا، وأعني - والقول هنا لزكي نجيب محمود - أنهما مرهونان بأن نضمن وجود أفراد فعلية مما يشير إليه الاسم المعين[10].

ومن أفكاره الجديدة أيضا، أو إن شئنا القول أفكار الوضعية المنطقية، اعتباره الجملـة ' التحليلية ' تحصيلا لحاصل، وأنها جملة لا تقول شيئا جديـدا. ويقـدم مثـالا لهـا أن يكـون الموضوع هو الديموقراطية، " إن موضوع الحديث هو ' الديموقراطية هي مساواة الفرص أمام المواطنين ' وقال آخر: ' الديموقراطية هي أن تكون القرارات في المجالس العامـة بأغلبيـة الأصوات ' ، فهذان قولان مختلفان عن مفهوم واحد، وكل منهما لا يزيد على كونه ' تعريف ' من القائل لكلمة ' ديموقراطية '، وليس هناك ما يبرر المفاضلة بين تعريف وتعريـف، وإذا عرفنا أن كلا من هذين القولين إن هو إلا ' تعريف ' فكأنما قلنا بذلك إن كل جملة منهما تضع مفهوما ما ثم تكرر ذلك المفهوم نفسه بعبارة أخرى، أي أنها جملة لا تضـيف شـيئا جديـدا تستمده من الواقع الطبيعي"[11]

وبعد أن يقرر أن حياة الناس الفكرية مليئة بأفكار من هذا النوع التكراري الذي لا يفيد شيئا في تقدم فكري، في ميادين - السياسة والفلسفة والاقتصاد والنقد - وغيرهـا مـن الميـادين الفكرية، يدعو زكي نجيب محمود إلى فكرة أخرى أساسها العودة إلى دنيا الواقع الفعلي، بدلا من تلك الأفكار التحليلية الرياضية.

---

[10] بتصرف، أنظر، زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، المصدر السابق، ص 104 ت 105.
[11] المصدر نفسه، ص 105.

أما موقفه من الميتافيزيقا فينهض على أساس حذفها من مجال الكلام المشروع. فهو يفرق تفرقة بينة بين المجالين العلمي والوجداني في عبارات الكلام، ويولي اهتمامه، انطلاقا من مبادئ الوضعية المنطقية، بالمجال العلمي دون الوجداني؛ باعتبار أن الكلام في مجال العلم تفصل ألفاظه تفصيلا محكما على واقعة فعلية من وقائع الدنيا، عن طريق الحواس، بينما الكلام في مجال الوجدان له مقياس آخر يحكم بالعاطفة والشعور.

وانطلاقا من هذه الرؤية الفلسفية - رؤية الوضعية المنطقية - أصدر سنة 1953 كتابا وسمه بـ **خرافة الميتافيزيقا** [12]؛ رفض فيه رفضا تاما ما يسمى بالميتافيزيقا، التي تستخدم في عباراتها ألفاظا لا تشير إلى واقع محسوس، ثم تزعم في الوقت نفسه أنها كلام علمي. واعتبر أن تلك العبارات الميتافيزيقية تدخل في باب الخرافة الذي لا يستند إلى التفكير العلمي.

وتأسيسا على ذلك يرفض زكي نجيب محمود الكلمات التي لا تشير إلى الواقع المحسوس، مثل كلمة ' الجوهر ' و ' الشعب ' و ' الأمة ' و' النفس ' الخ[13] ، وفي هذا المعنى يقول - مناقشا قول الميتافيزيقيين - " إن لكل شيء ' جوهرا ' تطرأ عليه الصفات العارضة" ويضرب لذلك مثلا من أن " نهر النيل تجري مياهه دفاقة لا تثبت على حالة معينة، وهو يمتلئ حينا ويفيض ماؤه حينا، ولكنه - رغم هذه الحالات العارضة - موجود بهوية ثابتة، كيف؟ إنه موجود دائما بذلك ' الجوهر ' الذي أشرنا إليه، والذي تطرأ عليه التغيرات ولكنه يظل هو ذا ثبات ودوام"[14]. ومن هذه القناعة يعطي زكي نجيب محمود التفكير العلمي حق امتحان لفظة ' الجوهر ' باعتبارها لفظة " لا تشير إلى شيء ' محسوس' بحكم تعريفها، إذ المحسوس هو الصفات العارضة الطارئة عليه، أما هو نفسه فذو خفاء؟!"[15]

---

[12] صدر الكتاب في طبعته الأولى عن، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1953.
- وهو كتاب يلخص، كما يقول سامي أدهم، " كل آرائه ومعتقداته الفلسفية وإبستيمولوجيته، وكل ما كان قد وضعه في ' المنطق الوضعي'.". أنظر، سامي أدهم، " الوضعية المنطقية والنسخة العربية "، مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد74/ 75، مارس أفريل 1990، ص 43.

[13] بتصرف، راجع مقدمة ابراهيم فتحي لكتاب، أحمد عاطف غيث، **نقد العقل الوضعي** - دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1980، ص 22.

[14] أنظر، زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، ص 110.

[15] المصدر نفسه.

لكن ينبغي القول أن زكي نجيب محمود ميز بين نوعين من الميتافيزيقا. أحـدهما يقتضـي البحث فيه البحث فيما وراء الطبيعة، والآخر يبحث في الجذور الأولية التي تنبثق منها القضايا العلمية، كما هو الحال عند إيمانويـل كـانط (E. KANT). فالميتافيزيقـا بـالمعنى الأول يرفضها زكي نجيب محمود رفضا مبدأيا؛ باعتبار انها بحكم تعريفها لا يمكن الوصول فيهـا إلى نتائج. واتفق مع كانط في المعنى الآخر؛ إذ أنها تقف عند حدود إمكانها، حيث اكتفت بأن تكشف عما وراء الجمل في العلوم الرياضية والعوم الطبيعية من فاعلية عقلية، تضمن لتلـك الجمل أن تكون صادقة صدقا ضروريا وعاما[16]. وبتعبير آخر يمكن القول مع عبد الباسـط سيدا " إن زكي نجيب محمود يتفق مع كانت في رفضه الماورائية ويختلف معه فـي الوقـت نفسه: يتفق معه من حيث أنهما يرفضانها معا، غير أنه يختلف معه من حيث الأرضية التـي يستند إليها ذلك الرفض. فهو يرفضها على أساس أنها فارغة من أي معنى ، فـي حـين أن كانت رفضها على أساس عجز العقل البشري عن إدراك مسائلها."[17]

وأيا كان اعتراف زكي نجيب محمود بالميتافيزيقا بالمفهوم الثاني – أي الميتافيزيقا النقديـة عند كانط – فذلك لا يعني أنه يوافق عليها موافقة تامة، لأن هذه الميتافيزيقا النقدية تضع للعقل الإنساني حدا لا يستطيع أن يجاوزه، وتقول إن وراء ذلك الحد أشياء فوق إدراك العقل (أشياء في ذاتها) وهذا ما يراه زكي نجيب محمود تناقضا بحد ذاته؛ حيث يقول " إنـك إذا زعمـت للعقل الإنساني حدا لا يستطيع أن يجاوزه ثم زعمت في الوقت نفسه بأن وراء ذلـك الحـد ' أشياء ' هي فوق إدراكه، كنت تناقض نفسك بنفسك، لأن اعترافك بوجود تلـك الأشـياء وراء الحد المزعوم، هو في ذاته دليل على عبورك إلى المنطقة المحرمة."[18]

أما كيف يتفق مع كانط؟ فذلك يعود إلى اعتقاده أن معارف كل عصر تقوم على مجموعـة من المبادئ الأولية، ويرى أن " مهمة الفيلسوف الحقيقية هي تحليل معارف عصـره تحلـيلا

---

(16) بتصرف، راجع، ابراهيم فتحي، المرجع السابق، ص .

(17) أنظر، عبد الباسط سيدا، المرجع السابق، ص 116.

(18) نقلا عن المرجع نفسه، ص 117.

ينتهي به إلى المبادئ الأولية "[19] ويحدد زكي نجيب محمود مهمة الفيلسوف في معرفة تلـك المبادئ الأولية التي تنهض عليها معارف عصره المختلفة، دون إبداء الحكم عليها بالصدق أو بالكذب، لأنه بإبداء مثل هذا الحكم عليها يكون قد تعدى مهمته كفيلسوف، وتحـول إلـى مـا ورائي يتناول المبادئ الأولية ويحكم عليها تأييدا أو تفنيدا. وفي هذا يقـول: " بهـذا المعنـى التاريخي وحده نقبل الميتافيزيقا وهذا المعنى التاريخي للميتافيزيقا هو الذي نزعم أن كانت قد أداه بعمله."[20].

وأي معنى آخر للميتافيزيقا غير مقبول عند زكي نجيب محمود، لأنها حينئذ ستكون بمثابة " أسطورة من أساطير الأولين" لا تقدم إلى القار أي شيء، في الوقت الذي توهمه أن قضـاياها تركيبية كقضايا باقي العلوم[21].

ومن ذات المنظور الفلسفي الوضعي المنطقي، والقناعة المنطقية، اعتبـر زكـي نجيـب محمود الجمل التي نعبر بها عن ' القيم ' الأخلاقية والجمالية؛ " وخصوصا العبارات الأخلاقية كالعدالة والإتيكا بصفة عامة وعبارات الإستيتيكا، ويعتبرها عبارات بلا معنـى"[22]، " فكـل عبارة يقولها قائلها ليحكم على فعل بأنه خير أو على شيء بأنه جميل: إذ هي إلا تعبير منـه عن ذات نفسه ولا تدل في العالم الواقع على شيء، وبالتالي لا يجوز أن تكون موضعا للنقاش والجدل، لأن العالم الخارجي - عالم الأشياء - لا خير فيه ولا جمال، كما أنه لا شر فيه ولا قبح، فهذه كلها كلمات دالة على شعور المتكلم نحو الأشياء من حب لهـا أو كراهيـة، بحكـم تربيته ونشأته"[23] ويرى أن العبارات الأخلاقية التي تحتوي على كلمة ' يجب ' إنما تعبير عما يشعر به صاحبها في داخله، لذلك فهي " لا تصلح أن تكون قضايا، لأنها لا تصلح أن توصف بالصدق أو بالكذب، إذ هي لا تصور شيئا واقعا، حتى نتمكن من المطابقـة بـين التصـوير

---

[19] زكي نجيب محمود، **خرافة الميتافيزيقا**، مكتبة النهضة المصرية، 1953، ص 64.
[20] المصدر نفسه.
[21] أنظر، عبد الباسط سيدا، المرجع السابق، ص 119.
[22] راجع، سامي أدهمن المرجع السابق، ص 47.
[23] أنظر، زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، دار الشروق - بيروت، الطبعة الثانية 1983، ص (ص) من مقدمة خرافة الميتافيزيقا.

والواقع المصور"[24] إلا أن زكي نجيب محمود، على الرغم من ذلك، يقبل بـالأخلاق حينمـا تكون تعبيرا عن ميول الناس عامة، لا عن ميول شخص من الأشخاص، ويوضح أننـا فـي الحالة الأولى يمكن أن نرجع إلى ما " نلاحظه في ميول الناس"[25] ، على عكس الحالة الثانية التي لا يمكن الرجوع فيها إلى أي شيء، ذلك أن الشخص المعني إنما يعبر عن ميله الشخصي لا أكثر. وفي هذه المسألة يقترب زكي نجيب محمود " من الذرائعية التي تذهب إلـى الـرأي نفسه في الأخلاق"[26] على لسان وليم جيمس الذي يقول: " إن الآراء الذائعة حق وإن القـانون المعياري الحق هو ما يعتقده الرأي العام ومن الحماقة لكثير منـا أن يحـاولوا التجديـد فـي الأخلاق."[27]

ولأن غايتنا هنا ليست عرض أفكار الوضعية المنطقية وفلسفتها عند زكي نجيب محمود، بل إن ما يهمنا هو الغاية من اختياره هذه الفلسفة منهجا ووجهة نظر لـه فـي قضـايا العـرب التاريخية والحضارية الراهنة، نقنع بالإشارة إلى مهمة الفلسفة عموما، كما يراها زكي نجيـب محمود، ومن ثم أسباب أخذه بهذه الفلسفة تحديدا.

يرى زكي نجيب محمود أن مهمة الفلسفة تتغير حسب مجريات حياة الإنسان العملية عبـر العصور، مهما كان ظاهرها منعزلا عن الحياة العملية، لأن الفلسفة تعبر، كما يقـول: " عمـا تنطوي عليه تلك الحياة في عصرها من مبادئ أساسية يسير الناس في نشاطهم العملي علـى مقتضاها، شعروا بذلك أو لم يشعروا، فهكذا كانت فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو - مـثلا - دفاعا في صميمها عن المثل العليا التي كانت هدف المدينة اليونانيـة، يـدافعون عنهـا إزاء هجمات الشكاك."[28]كما كان هدف الفلسفة في العصور الوسطى الدينية الدفاع عـن العقيـدة الدينية السائدة. ثم تلاها العصر الذي حدث فيه تغير في حياة الناس وانقلابها وتحول في مبادئ حياتهم؛ عند ذلك، جاءت الفلسفة بمهمتها الجديدة تعبيرا عما تنطوي عليه حياة الناس، فـدعت

---

(24) نقلا عن، عبد الباسط سيدا، المرجع نفسه، ص 121.

(25) أنظر، زكي نجيب محمود، **خرافة الميتافيزيقا**، ص 118.

(26) أنظر، عبد الباسط سيدا، المرجع نفسه، ص 124.

(27) نقلا عن، المرجع نفسه.

(28) أنظر، زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، دار الشروق - بيروت، الطبعة الثانية 1982، ص 163.

إلى وجوب الانقلاب والثورة، مثلما جاءت فلسفة ' ديكارت ' تدعو الناس إلى تغيير منهج التفكير، عند خروج أوروبا من عصرها الوسيط إلى عصرها الحديث. ثم جاء عصر العلم أخيرا ، كما يقول، فلا بد أن تتغير مهمة الفلسفة أيضا، ومن ثم هدفها ووسيلتها، وفق الحياة العلمية في هذا العصر. ولذلك فإن " الأثر الأكبر للعلم الحديث على الفلسفة الحديثة...ليس هو في اصطناع الفلسفة لفكرة معينة وانتمائها إلى رأي بذاته، بل هو في انتهاج الطريقة العلمية في التفكير، بعد أن كان للفلسفة طريقتها الخاصة بها.."[29]

ولكن تشبيه زكي نجيب محمود الفلسفة بالعلم ليس " بالمعنى الذي يجعل الفلاسفة يشاركون العلماء في موضوعاتهم...بل إنه – على نقيض ذلك – يحرم على الفيلسوف – من حيث هو فيلسوف – أن يتصدى للحديث عن العالم حديثا إخباريا بأي وجه من الوجوه، لأنه لا يملك أدوات البحث التي تمكنه من ذلك، فليس هو منوطا بالملاحظة وإجراء التجارب حتى ينتهي بها إلى أحكام إخبارية عن العالم"[30] وإنما مقصد التشبيه أن تلتزم الفلسفة بالدقة المطلوبة في استخدام الألفاظ والعبارات.

بهذا تحددت مهمة الفكر الفلسفي، في نظره زكي نجيب محمود، بتحليل ما تقدمه العلوم من قضاياها الأساسية، تحليلا يكشف عن الجذور الأولية التي منها تنبت هذه الفكرة العلمية، فالفلسفة عنده " طريقة في البحث بغير الموضوع، إنها لا تبحث في ' مسائل ' لتصل فيها إلى نتائج، لأنه ليست هناك ' مسائل فلسفية 'مما تختص به هي، دون أن يكون خاضعا للبحث في مجالات العلوم المختلفة..."[31] لذلك " لم يعد الفيلسوف المعاصر كسابقه يتعرض لوصف الوجود، ولم يعد الفيلسوف المعاصر كسابقة يحاول أن يبني النسق الشامخ الذي يسع كل شيء؛ كانت الفلسفة فيما سبق لا تتورع عن منافسة العلم في موضوعاته، فرد العلم إلى أصحابه، وكانت تجاوز الطبيعة إلى ما وراءها تضرب فيه، فامتنع ذلك بحذف كل عبارة تصف شيئا غير الطبيعة وصفا يمكن تحقيقه بالتجربة البشرية؛ وأبقى الفيلسوف لنفسه عملا واحدا

---

(29) المصدر نفسه، ص 181.

(30) أنظر، زكي نجيب محمود، **من زاوية فلسفية**، دار الشروق - بيروت، الطبعة الثالثة 1982، ص 28.

(31) أنظر، زكي نجيب محمود، **قصة نفس**، دار الشروق - بيروت، الطبعة الثانية 1983، ص 178.

مشروعا، هو تحليل الكلام لتوضيح معناه..."[32] أما الوسيلة إلى الهدف فكانت، كما يقول زكي نجيب محمود، " عند معظم الفلاسفة السابقين ' تأملا ' بالذهن الخالص فـي طبـائع الأشـياء، ومحاولة إقامة بناء فكري تكون تلك الطبائع أجزاءه المتصل بعضها ببعض اتصالا عضـويا، وأما ' الوسيلة ' عند التجريبية العلمية، فهي البحث في منطق اللغة التي اسـتخدمها العلمـاء، للتمييز بين جملة تؤدي إلى معنى علمي وجملة لا تؤدي."[33]

يتضح من هذا العرض الوجيز لأهم مبادئ التفكير الفلسفي عند زكي نجيب محمـود أنهـا كانت، في أربعينيات القرن العشرين، أفكار حديثة في الفكر الفلسفي الغربي نفسه، فضلا عـن حداثتها في الفكر الفلسفي العربي. ولا شك أن دعوته إلى هذه الأفكـار - أفكـار الوضـعية المنطقية -، في منتصف القرن العشرين، لم تكن سهلة، فقد ثارت ضدها، كما سـنرى ذلـك لاحقا، معارضة شديدة، من جهات مختلفة دينية وفلسفية وأيديولوجية. ولكن دعنا نرى أسباب دعوته إلى هذه الفلسفة وظروف هذه الدعوة وشروطها التاريخية.

يرجع بعض النقاد السبب المباشر في دعوة زكي نجيب محمود إلى الوضعية المنطقية، إلى دراسته في بريطانيا. ومع أن هذا السبب يبدو ظاهريا غير وجيه؛ باعتبـار أن الكثيـر مـن العرب درسوا في بريطانيا ولم يأخذوا بهذا المذهب الفلسفي، لكن هذا الاعتراض يبدو أيضـا ضعيفا، إذا ما اعتبرنا أن تجربة زكي نجيب محمود لم تقتصر فقط على دراسته في بريطانيا، وإنما تعود إلى الفترة التي درس الفلسفة فيها بالذات؛ حيث كانت أفكار هذه المدرسة الفلسـفية مزدهرة فيها ازدهارا كبيرا، وإلى احتكاكه المباشر مع بعض الأساتذة من أعلام هذه المدرسة الفلسفية؛ وخاصة الأستاذ ' آير.

ولكن الراجح أن هناك سببا أهم من ذلك في قبوله الوضعية المنطقية مذهبا له، وهو شعوره بنقص المنهج العلمي والذهنية العلمية في مصر، وما شاهده فيها، مقارنة ببريطانيا، من ذهنية خرافية وزيف وفساد أخلاق في مختلف ميادين الحياة. وهو الأمر الذي عبر عنه زكي نجيب

---

(32) أنظر، زكي نجيب محمود، **قشور ولباب**، دار الشروق - بيروت، 1981، ص 159.
(33) راجع، زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، ص 118 - 119.

محمود بضرورة الأخذ بهذا المذهب الفلسفي، لمواجهة التفكير والتعبير الخرافيين السائدين في مصر، والاستهتار الذي يسود كل شيء فيها؛ حيث " اعتادت الألسنية والأقلام أن ترسل القول إرسالا غير مسؤول، دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى الشعور بأنه مطالب، أمـام نفسه وأمام الناس، أن يجعل لقوله سندا من الواقع الذي تراه الأبصار وتمسه الأيدي. فلو كان هذا ' الارتجال ' الحر الطليق من قيود الواقع وشكائمه، مقصورا على جوانب هينة يسيرة من حياتنا، لما كان الأمر بحاجة إلى جهد يبذل، ولكنه ارتجال اتسعت رقعته، حتى شـمل حياتنـا العملية والعلمية كلها أو كاد...وهذه كلها - في حقيقة الأمر - فروع تفرعت عن مشكلة أعم وأضخم هي مشكلة الأخلاق التي أحاطت بحياتنا الفردية والاجتماعية من جميع جهاتها، فتراها بادية في مظاهر لا تخطئها العين المسرعة العابرة.."[34]

لهذا السبب وغيره، وهو كثير، أراد زكي نجيب محمود، في ذلك الوقت بالذات (1950 - 1970) نشر أفكار المذهب الوضعي الفلسفية؛ نظرا لما رأى فيه من الجد والصرامة العقلية، لإزالة ما انغرس من التفكير غير العلمي في الحياة الثقافية والعلمية والعملية. وهو يقول عـن سيرته الفكرية والعقلية في هذه المرحلة " لقد سرت في خلالها على خطين متوازيين: أحدهما الدعوة إلى ثقافة العصر، والآخر الدعوة إلى منهج التجريبية العلمية في صياغة الأفكار."[35]. لذلك كانت الغاية في الخمسينات هي إشاعة ' نور العقل ' والدعوة إلى السير على هداه؛ فهو، في نظر زكي نجيب محمود، الغائب الأكبر في حياتنا الثقافية التي اعتلّت وطغى عليها منطق الوجدان." فالرأي الشائع فينا هو أن العقل بعلومه عدو للوجدان ومشاعره، ولما كانت الكثـرة الكاثرة منا نصيرة الوجدان، فسحقا للعقل ومناهجه... وهل هي مصادفة أن تجد منا ألف شاعر كلما وجدت عالما واحدا؟"[36].

---

(34) أنظر، زكي نجيب محمود، **خرافة الميتافيزيقا**، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، الطبعة الأولى 1953، ص ج - د.
(35) راجع، زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، ص 60.
(36) أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، دار الشروق - بيروت، الطبعة الثالثة 1982، ص 71 - 72.

ومن هنا جاءت كتاباته في هذه المرحلة، ممجدة للعقل وقيمه، نافية لأي دور فاعل للعواطف والوجدان في تقدم الحضارة الإنسانية؛ فقد وجد، بعد تمعن في أهـم خاصـية ميـزت أهـم الحضارات التي عرفتها الإنسانية، أن القاسم المشترك في جميع هذه الحضارات " هو الاحتكام إلى العقل "[37]؛ وهذا الاحتكام إلى العقل قد يتجلى مختلفا في الحضارات الإنسانية وعصورها، " فربما ظهر في مجال السياسة، أو مجال الحرب، أو في مجال التشريع، أو في مجال العلـوم الطبيعية، لكن هذه المجالات المختلفة إن هي إلا تطبيقات مختلفة لمبدإ واحد، هـو أن يكـون الحكم لمنطق العقل وحده دون سواه، فهذه العقلانية في وجهة النظر هي التي تراها ماثلة فـي كل حضارة مهما اختلاف لونها، ولا تراها في أي جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها، وليس هذا الذي نسميه علما، إلا عقلانية اتخذت لها منحى معينا من مناحيها الكثيرة."[38]

ولإزالة إي لبس قد يلحق بكلامه، ينقل زكي نجيب محمود قوله من التجريد إلى التشخيص؛ موضحا أن هذه النظرة العقلانية قد تتجه " نحو الأفكار المجردة تنظمها وتنسقها فـي ترتيـب هرمي يضع الأعم منها فوق الأخص، كما حدث لليونان الأقدمين، أو ربما اتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحي من تشريع، كما حدث للعرب الأولين،أو اتجهـت نحـو ظـواهر الطبيعـة تستخرج قوانينها النظرية كما حدث لأوروبا في عصورها الحديثة، أو اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية في أجهزة يديرها الإنسان أو تدير نفسها بنفسها كما يحدث لعصـرنا القائم."[39]

وهذا التعريف العقلاني لمفهوم الحضارة وقضية التقدم الإنساني الذي أذاعه زكـي نجيـب محمود، في بداية السبعينيات[40]، يعود في منحاه العقلي العام إلى مرحلـة كتابتـه **المنطـق الوضعي** ؛ أي إلى بداية الخمسينات، حيث أعلن، انطلاقا من إيمانه بالمنهج العلمي والتجريبية العلمية، أنه " مؤمن بالعلم...[وعنده] أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل، بمقدار

---

[37] المصدر نفسه، ص 196.

[38] المصدر نفسه.

[39] المصدر نفسه.

[40] جاء هذا التعريف في محاضرة قدمها زكي نجيب محمود إلى ندوة الكويت ، حول، " أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي" ، في شهر أفريل 1973. عنوانها: **الحضارة وقضية التقدم والتخلف**. وأعاد نشرها في كتابه، ثقافتنا في مواجهة العصر.

ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه."[41]، بل إن " المجتمع لا يشفى من علله بـالمواعظ وإنمـا يشفى بالعلم نظرية وتطبيقا "[42].

وهذا الإيمان بدور العلم في تقدم الحضارة وتحديث المجتمع هو أقـرب الاعتقـادات إلـى الوضعية المنطقية، في نظر زكي نجيب محمود، " وأكثرها مسايرة للروح العلمي، كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم،[ولذلك فقد أخذ] به، أخذ الواثق بصدق دعواه.. "[43].

إلا أن النظرة العلمية، التي يدعو إليها زكي نجيب محمود، لا تتمثل في معرفة النظريـات العلمية والإلمام بحقائقها، على ضرورة ذلك المبدأية للخبراء والطلاب والدارسـين، ولكنهـا تتمثل، في حقيقة الأمر، في اكتساب المنهج العلمي والإيمان به في طريقة النظر إلى الأشياء؛ أي في اكتساب " النظرة العقلانية " للأشياء. ذلك أن المشكلة عنـدنا، أن علماءنـا أنفسـهم، ودارسي العلوم يدرسون الحقائق العلمية ويستوعبونها دون أن يصـير المـنهج العلمـي (أو النظرة العقلانية) معتقدا لهم في حياتهم العملية، وطريقا لهم للنظر إلى الأشياء. ولهذا صـار لك أن تجد، حسب ما يذكر زكي نجيب محمود من الأمثلة، عميد كلية علوم أو عالما نابغا في العلوم الطبية، ثم تراه منكرا لأهم نتائج العلوم التطبيقية[44]، وإنك لتجد عندنا من الناس، كمـا يقول، من درسوا العلوم، وهم " لا ينفكون يزهون أمام الآخـرين بدراسـتهم العلميـة...ثـم يفاجئونك في جلساتهم الخاصة بقصص يروونها عن إيمان وتصديق، تقوم كلها على الخوارق

---

(41) أنظر، زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، الصفحة 1 من مقدمة الطبعة الأولى.
(42) أنظر، زكي نجيب محمود، " الماركسية منهجا "، مجلة، **الفكر المعاصر**، عدد 3، سنة 1965، ص 7.
(43) أنظر، زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، المعطيات نفسها.
ـ تجدر الإشارة إلى أن ميل زكي نجيب محمود إلى المعرفة العلمية يعود إلى وقت مبكر من حياته. فقد كانت أولى كتاباته، في مجلة " المقتطف " في العشرينيات، من القرن العشرين، مقالا عن ' وحدة الكون ' وكان يقرأ حينذاك في نظرية التطور. وقد اختار مجلة " المقتطف " من بين المنابر التي كانت في ذلك الوقت كمجلة" الهلال " و " المجلة الجديدة " وهي كلها منابر تهتم بالمعرفة العلمية، لكن " المقتطف " كانت أكثرها اهتماما بالمعرفة العلمية وقضاياها. أنظر تفاصيل عن ذلك، في ، غالي شكري، " زكي نجيب محمود: العقل المراوغ " مجلة، **الناقد**، عدد 29، نوفمبر 1990، ص 31.
(44) بتصرف، أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، مصدر مذكور، ص 70 ـ 71.

والكرامات التي لا يجوز قبولها إلا إذا أجزنا تعطيل القوانين العلمية." [45]. وإنه لصـائر لـك عندنا أيضا - إن أنت سألت من شئت عن إتباع العصر في عقلانيته وتقنياتـه - أن تجـده " يجبك في استعلاء بأن العقلانية وما يترتب عليها، هي جزء من ميراثنا الأصيل، لكن قل لـه انها في عصرنا تستتبع عدة أمور: منها ألا تلقي بزمامك إلى العاطفة أيا كان نوعها، ومنها أن يتولى العمل من يحسن أداءه، لا من ينتمي إلى أصحاب الجاه بأواصر القربى، ومنها أن يكون الارتكاز كله على الواقع المادي الصارم، ومنها أن نصطنع في حياتنا نظرة علمانيـة تجعـل محورها هنا على الأرض، قبل أن يكون هناك في عالم آخر..قل له هذا، يأخذه الفزع، لأنـه عندما أعلن أنه من أنصار النظرة العقلية، لم يكن قد تخيل لنفسه أنها نظرة تلد كل هذا النسـل العجيب، فهو عقلاني بالاسم، لا بالمضمون والنتائج."[46]

مشكلتنا في جوهرها إذن هي، عند زكي نجيب محمود، مشكلة ' منهج ' ، المـنهج العلمـي الذي يتلخص فلسفيا في مفهوم ' العقلانية '. ذلك أن النظرة العلمية (أو المنهج العلمي) تلتقي مع الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية، كما يسميها زكي نجيب محمود، على صعيد واحد هو إيمانهما ' بالعقل ' منطلقا و ' العقلانية ' نظرة للأشياء في الحياة العلمية والعملية. " فـالعلم بكل ضروبه نشاط عقلي خالص "[47]، والوضعية المنطقية هي أقرب المذاهب الفلسفية مسايرة لروح العلم[48] عنده. هذا هو سبب دفاع زكي نجيب محمود الثابت عن ' العقل '، والدعوة إلى الإيمان به والاحتكام لأحكامه في قضية الحداثة والتقدم الحضاري.

فإذا كانت أهم منطلقات النظرة العلمية هي " أن ترد الظواهر إلى أسبابها الطبيعيـة فـلا يفسر المرض - مثلا - إلا بالجراثيم التي أحدثته، ولا يعلل سـقوط المطـر إلا بظـروف المناخ، وهكذا، ويترتب على هذا الربط السببي الصحيح، أن نلتمس للأشياء أسبابها الطبيعيـة

---

(45) أنظر، زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق - بيروت، الطبعة الخامسة 1978، ص 11 - 12.

(46) أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 204.

(47) أنظر، زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول** - في تراثنا الفكري، دار الشروق - بيروت، دون تاريخ، ص 362.

(48) أنظر، زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، ص 1 من مقدمة الطبعة الأولى.

كذلك "[49]، فإن منطلق النظرة ' العقلانية ' هو " التقيد بالروابط السببية التـي تجعـل مـن العناصر المتباينة حلقات تؤدي في النهاية إلى نتيجة معينة، سواء كانت تلك الحلقات المؤديـة محببة أو كريهة عند من أراد الوصول إلى تلك النتيجة المطلوبة"[50].

ولأن مشكلتنا هي، كما يبين زكي نجيب محمود، في جوهرها مشكلة المنهج العلمي، والمنهج العلمي هو في النهاية النظرة العقلانية للأشياء، فإن القناعة التي تخللت تفكيره طـوال حياتـه الفكرية، وكتاباته على اختلاف موضوعاتها هي " أن الفرد الإنساني مسئول عما يفعـل، وأن هذه المسئولية لا تعني شيئا إذا لم يكن العقل وحده هو مدار الحكم في كل المسائل التي نطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ"[51].

وهي القناعة التي جعلته يرى الناس في مجتمعه المصري،(والعربي عموما)، في غيـر وفاق مع العقل وأحكامه، ومن ثم في غير وفاق مع الحداثة والتقدم، أو مع ' الحضارة '، كمـا يقول هو، " ومع كل ما يترتب على العقل من علـوم ومنهجيـة النظـر، ودقـة التخطـيط والتدبير"[52].

ولكن قناعة زكي نجيب محمود هذه بالعقل وأحكامه كانت لهـا خلفيـة ثقافيـة تاريخيـة موضوعية، إضافة إلى خلفيتها الذاتية المتمثلة في الوضعية المنطقية والمنهج العلمـي؛ وهـذه الخلفية الثقافية والتاريخية الموضوعية تعود جذورها إلى نتائج النهضة العربية الحديثـة فـي مصر؛ حيث وقع اتصال مصر بالمدنية الأوروبية وثقافتها، بداية مع رواد النهضـة الفكريـة الثقافية الأولى، ثم بشكل خاص مع رواد جيل النهضة الثانية مثل قاسم أمين وعلي عبد الرازق ومصطفى عبد الرازق ومنصور فهمي وسلامة موسى ولطفي السيد وطه حسين والعقاد الخ

---

(49) أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 198.
(50) أنظر، زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول**، ص 17.
(51) أنظر، زكي نجيب محمود، **مجتمع جديد أو الكارثة**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1983، ص 26.
(52) أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 70.

وعلى الرغم من أن الرغبة في النهضة والتقدم قد جمعت هؤلاء الرواد جميعـا، إلا أنهـم توزعوا بين مناد بإحياء قيم التراث العربي الإسلامي، والنهوض بها من جديد في هذا العصر، بغرض التوفيق بينها وبين قيم المدنية الأوروبية الحديثة، وبين مطالب بالارتكاز إلى أسـباب هذه المدنية الأوروبية الحديثة وقيمها. ومن المعروف، تاريخا، أن رغبة هؤلاء الـرواد فـي النهضة والتقدم قد مثلتها، منذ مطلع القرن العشرين، فئات اجتماعية ناشئة جديـدة ـ عرفـت فيما بعد بالبرجوازية ـ فئات لا تنتمي إلى فئة الإقطاعيين ولا إلى العرش. لكن أفكار هـؤلاء الرواد الليبرالية التي مثلتها تلك الفئات الاجتماعية الناشئة، والقيم الفكرية العقلانية التي نـادوا بها، لم تقو على مواجهة البقايا الراسخة من الهيمنة الإقطاعية المتحالفة مع العرش والاستعمار البريطاني وثقافتها، فلم " يحدث ذلك التكريس الحقيقي لساطة العقل، والعقلانية. ومن ثـم لـم تتحقق تلك النهضة [المنشودة] في ساحة الفكر والثقافة "[53]. يشـهد علـى ذلـك، الضـجة السياسية والمواقف الفكرية اللاعقلانية التي أظهرتها قوى الهيمنة الإقطاعيـة وثقافتهـا تجـاه كتابي علي عبد الرازق وطه حسين، وما تضمناه من مواقف عقلانية تنويرية من بعض قضايا التراث، في تلك المرحلة؛ حيث طالب علي عبد الرازق بفصل السلطة الزمانية وتحريرها من السلطة الدينية في مسألة الحكم، ويعلن في آخر فقرات كتابه، **الإسلام وأصـول الحكـم**، أن " الدين الإسلامي بريء من كل ما هيأوا حولها [أي الخلافة] من رغبة ورهبـة ومـن عـزة وقوة. [و] أن هذه الخطط السياسية لا شأن للدين بها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكـام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة "[54]. وفكرتا ' الحرية ' و' العقل ' كانتا أيضـا محـور دعوة طه حسين في كتابه ' **في الأدب الجاهلي** '، حيث دعا إلى الحرية الفكرية بالتزام المنهج العقلي الصرف[55]، وإلى وإعادة ترتيب علاقتنا بالتراث من منطلق عقلاني.

وقد شهدت الفترة نفسها أبعادا جديدة لفكرتي ' الحرية ' و ' العقل' ومطالب تحررية في كل المجالات. فقد دعا العقاد إلى تحرير الشعر والفن بصفة عامة. ودعا السيد درويش إلى تحرير

---

[53] راجع، أمير اسكندر، **صراع اليمين واليسار في الثقافة المصرية**، دار ابن خلدون ـ بيروت، الطبعة الأولى 1978، ص 20.

[54] قارن ذلك في، إمام عبد الفتاح إمام، **رحلة في فكر زكي نجيب محمود**، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، الطبعة الأولى 2001، ص 123.

[55] بتصرف، المرجع نفسه.

الموسيقى من صيغتها القديمة، وطالب طلعت حرب بتحرير الاقتصاد[56] وإقامته على أسس حديثة. وفي هذا المناخ الفكري والثقافي أخذ زكي نجيب محمود (المولود سنة 1905) في عشرينيات القرن وثلاثينياته - يقبل إقبالا شديدا على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت، كما يقول، ألا تترك كتابا أو مقالا مما كان يكتبه أعلام الحركة الفكرية والأدبية في مصر، لا سيما في الفكرتين الرئيسيتين ' فكرة الحرية ' من ناحية و ' فكرة العقل ' من ناحية أخرى[57].

ولقد استمر صراع هذا التيار الفكري الليبرالي العقلاني مع ممثلي قوى الهيمنة الإقطاعية وثقافتها في مصر إلى مطلع الخمسينات؛ أي إلى ثورة 1952، ومع أن هذه الثورة، كانت في حقيقتها ثورة على قوى هذه الهيمنة الإقطاعية وفكرها وثقافتها، إلا أن هذه الثقافة التقليدية الموروثة وأفكارها المناوئة لأحكام العقل، في شتى مناحي الحياة الفردية والاجتماعية، ظلت مهيمنة في المجتمع؛ وخاصة في أوساطه الشعبية العريضة؛ وهيمنة هذه الثقافة التقليدية الموروثة تحديدا هي التي جعلت زكي نجيب محمود يرى الناس في مجتمعه، كما أشرنا، في غير وفاق مع أحكام العقل، وفي فرقة مع المدنية وحياة العصر الحديثة. وهي التي جعلته يشهر سلاح العقل في مواجهة هذه الثقافة التقليدية ومواجهة من يمثلونها، منذ بداية تأليفاته المنظمة، في أواخر الأربعينات من القرن الماضي.

فقد انحاز زكي نجيب محمود، منذ تلك الفترة، إلى ذلك التيار الفكري الليبرالي العقلاني، الذي أرسى أسسه الجيل الثاني للنهضة المصرية الحديثة، كما أشرنا؛ فشكل بذلك هذا التيار الخلفية الثقافية التاريخية لفكر زكي نجيب محمود.

ولذلك حملت كتاباته، منذ البداية، دعوة حداثية صريحة غايتها ' تنوير العقول'، في المجتمع المصري (والمجتمعات العربية)، بل دعوة إلى ' الثورة '، كما يقول ابراهيم فتحي، على ما يسود " الحياة العقلية من يقينيات خرافية مطلقة، ومسلمات أخلاقية - أو لا أخلاقية - مستمدة

---

(56) المرجع نفسه.
(57) بتصرف، أنظر، **قصة عقل**، ص 16.

من استبداد القرون الوسطى وركودها"[58]. وهي بتعبيره ثورة على المنوال الفكري القديم، أي على الركون إلى سلطة فكرية تُستمد منها الأسانيد؛ سلطة تتمثل في نصوص بعينها محفوظة في الكتب وفي العرف والتقليد[59].

وقد بنى زكي نجيب محمود دعوته إلى الثورة على الثقافة التقليدية، والأخذ بأسباب الثقافة العصرية، كما يسميها، على إيمان له بمبدأ ثقافي مؤداه: أن الثقافة تتغير من عصر إلى عصر وحسب حاجات كل عصر؛ وفي هذا المعنى يقول: " إنني إذ أدعو إلى ثقافة تساير العصر، فذلك لعلمي بأن الثقافة قد تغيرت معانيها مع تعاقب العصور، وليست هي كالعنصر من عناصر الكمياء يظل ذا صفة مميزة، فلا يتغير مع الزمن ولا يتبدل، فما كان شرطا ضروريا للمثقف في مرحلة معينة، لم يعد كذلك في مراحل أخرى جاءت بعد ذلك."[60].

ولم يتردد زكي نجيب محمود، لتعزيز موقفه هذا، في اللجوء إلى الحجة التقليدية التي طالما لجأ إليها سابقوه من التيار الحداثي العقلاني، منذ الطهطاوي وخير الدين التونسي، لتسويغ دعواهم، وهي تغير الحياة الثقافية حسب متطلبات العصور في تاريخ العرب والمسلمين أنفسهم. فللجاهلية، كما يبين زكي نجيب محمود، ثقافتها؛ حيث كان رمح المحارب محورها؛ وفي مراحل الإسلام الأولى تغير معنى الثقافة فأصبحت فطنة العقل وذكاؤه محورها، فصار المثقف إنسانا يتقن اللغة وملحقاتها والفقه الإسلامي ومذاهبه؛ ثم جاء العهد العباسي ودخلت الثقافة الإسلامية في طور جديد، فأضاف إليها العرب والمسلمون ما استطاعوا الإلمام به من تراث الحضارات الأخرى وثقافتها، ومثال تراث حضارة اليونان الأقدمين وفكرهم يشهد بذلك؛ حيث خرجت الثقافة العربية الإسلامية بهذا من حدودها القومية إلى حيث العالم الواسع بآفاقه الثقافية العالمية[61].

---

[58] أنظر، ابراهيم فتحي، المرجع السابق، ص 5.
[59] المرجع نفسه، ص 8.
[60] راجع، قصة عقل، ص 80.
[61] بتصرف، قارن ذلك في المصدر نفسه، ص 80 - 82.

وانطلاقا من هذا الإيمان بتواصل الثقافات الإنسانية، حاول زكي نجيب محمود إظهار مميزات ثقافة عصرنا، التي رأى أنها ثقافة الغرب بدون منازع، ووجدها متمثلة في مبدإ تشترك فيه اتجاهات الفلسفة الغربية المعاصرة، على اختلاف مذاهبها، وهو أن ' حياة الإنسان الدنيوية ' تشكل محور اهتمامها جميعا. فالفلسفة التحليلية " تصب اهتمامها على التفكير العلمي فهي بالتالي تقصر ذلك الاهتمام على ماهو ذو صلة بحياة الإنسان هنا على هذه الأرض، وثانيها هو اتجاه الفلسفة البراجماتية...وأساسها هو أن الفكرة تعد صحيحة إذا كانت نتائجها نافعة للإنسان... وثالثها هو اتجاه الفلسفة الوجودية... ومدار تلك الفلسفة حرية الإنسان في القرار الذي يتخذه لنفسه... ورابعها هو اتجاه الفلسفة المادية الجدلية السائدة...ومحورها هو أن الحياة الثقافية كلها، بما فيها القيم الأخلاقية والجمالية، إنما تولدت عن الحياة الاقتصادية...ففي مقدورنا أن نشكل العلاقات الاقتصادية تشكيلا ينتهي بنا إلى إقامة حياة إنسانية تصون للإنسان حقوقه."[62]

ولأن الثقافة الغربية المعاصرة - وهي ثقافة هذا العصر - مستمدة من هذه الفلسفات، ومحور هذه الفلسفات هو تحرير الإنسان من القيود المعطلة لإرادته، والعوامل التي تقهره. فقد رأى زكي نجيب محمود ضرورة نشر مبادئ هذا الفكر الإنساني في بلادننا، التي مازالت شرور الظلم والاستبداد سائدة فيها. ومن هنا يمكن القول إن دعوة زكي نجيب محمود في هذه المرحلة قد قامت على فكرتين أو قيمتين أساسيتين من قيم الحداثة " أراد لهما الرسوخ في أنفسنا وهما ' الحرية ' و' التعقيل' "[63].

وإذا كان زكي نجيب محمود قد وجد مسوغ دفاعه عن ' الحرية ' والدعوة إليها في أعراض الجهل المقيدة لإرادة الإنسان الفرد عندنا، وفي مظاهر القهر والظلم والاستبداد في المجتمع، فإنه وجد مسوغ دفاعه عن العقل أو' التعقيل ' في كون العربي عموما، كما يقول " أشد ميلا بحكم ثقافته إلى العبارة المثيرة للوجدان، منه إلى العبارة المستندة إلى عقل"[64]. وهو يعزو

---

[62] المصدر نفسه، ص 73 - 74.

[63] أنظر، أحمد ماضي، " العقل والعقلانية " في كتاب: **زكي نجيب محمود**، إشراف وتقديم، حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة ـ مصر، 1998، ص 274.

[64] أنظر، **قصة عقل**، ص 121.

ذلك إلى " نقص تربية العقل، وإسراف في إشعال الوجدان"[65]. ولم يفت زكي نجيب محمـود أن ينبهنا إلى أن هاتين الفكرتين ـ الحرية والتعقيل ـ هما أسـاس الحضـارة الحديثـة فـي الغرب[66]. ولذلك فقد " أحس بواجبه نحو الإعلاء من شأن العقل .... حتى لو ذهب في ذلـك إلى حد المبالغة...لأن ذلك يمكن أن يحدث توازنا في حياتنا بين العقل والوجدان، إذ التـوازن بينهما مفقود "[67]

في هذا الشرط التاريخي، الاجتماعي والسياسي والثقافي، المعادي للعقل، في مصر والبلاد العربية، آثر زكي نجيب محمود ترك الصراعات الأيديولوجية، وصب اهتمامه في الدفاع عن العقل وفي البحث عن الشروط الممكنة للثورة الفكرية. وهذه الثورة الفكرية، كما يراها زكـي نجيب محمود، تتناول البناء العقلي السائد القديم من أساسه، وتعمل على استحداث منطق جديد أهم معطياته أن تكون الخبرة المباشرة ـ عقلية كانت أو حسية ـ هي نقطة الابتداء ولا تكون نقطة الانطلاق أقوالا حملتها موجات الزمن[68].

ومن هذا المنظور الفلسفي رفض زكي نجيب محمود، " سلطان الماضي على الحاضر، لأنه بمثابة السيطرة يفرضها الموتى على الأحياء"[69] ، ورفض أن يتحول الإعجاب بالقـديم إلـى تقديس يوهم بأن ذلك القديم معصوم من الخطأ... داعيا إلى أن ينتقل الناس من حالة الاكتفـاء بما كتبه الأقدمون إلى كتاب الطبيعة المفتوح، كما فعلت أوروبا في بداية نهضتها"[70]. وقد شبه ابراهيم فتحي هذه الأهداف المعلنة في أطروحته زكي نجيب محمود الحداثيـة، مـن ناحيـة اتجاهها، بما " ذهب إليه مفكرو التنوير في فترات التحضير للثورات البورجوازية في أوروبا الغربية. فالنصل الحاد [لمبضعه] يستهدف ما يسمى بلغة المنورين النفوذ الإكليريكي ونفـوذ سادة الأرض، ومناهج التفكير الاسكولائية وطرائق الحياة العتيقة."[71]. فهو، كما يقول أحمـد

---

(65) المصدر نفسه، ص 122.
(66) أنظر، أحمد ماضي، المرجع نفسه.
(67) المرجع نفسه.
(68) قارن ذلك في، ابراهيم فتحي، المرجع السابق، ص 9.
(69) أنظر، زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص 51.
(70) قارن ذلك في، ابراهيم فتحي، المرجع نفسه، ص 8.
(71) المرجع نفسه.

ماضي، مؤمن " بضرورة أن يكون للعقل الإنساني أولوية مطلقة فيما يعرض للإنسان من مشكلات تتطلب الحلول... إذ أن العقل وحده هو الذي يتعين أن نستعين به في العلم والعمل والحلول التي توضع للمشكلات التي تواجه الإنسان في حياته."[72].

ومن هذا الإيمان بدور العقل في حياة الإنسان، وبقدرته على حل مشكلاته، جاءت دعوته إلى ضرورة الارتفاع بمنزلة ' العلوم ' في الحياة العامة؛ معتقدا أن اللجوء إلى العلم " هو في الحقيقة تجسيد للعقل، في رسم السبل الناجحة، يتضمن إيمانا بقدرة العقل الإنساني على الاضطلاع بما خلقه الله من أجله."[73]. ومن هذا الإيمان أيضا جاءت دعوته إلى تمثل مقومات الحياة الإنسانية والفكرية العصرية، كما هي معاشة في الغرب، لأن الغرب في هذا الزمان، كما يقول، " هو صانع العصر، فعلى بقية الدنيا أن تتبعه حتى ولو أجرت تعديلات وإضافات هنا وهناك... "[74]. بل لقد ذهب هذا الإيمان به، في مرحلة من مراحل حياته الفكرية، إلى حد الاعتقاد بأن " لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترا وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم"[75].

إلا أن زكي نجيب محمود الذي ظلت عنده كفة الثقافة الغربية راجحة طوال الجزء الأكبر من حياته، كما يقول، لم يسعفه انحيازه التام لهذه الثقافة، وإيمانه الكلي بالعقل، على تلمس الحلول المناسبة لما يعترضنا من مشكلات. فقد فاجأته تطورات الحركة القومية، في نهاية الستينيات، وأوحت له بأن " مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة ليست هي كم أخذنا من ثقافة الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد...إنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أن نفلت منها؟"[76].

---

(72) راجع، أحمد ماضي، المرجع السابق، 275.
(73) أنظر، **قصة عقل**، ص 140.
(74) نقلا عن، أحمد ماضي، المرجع السابق، ص 274.
(75) أنظر، زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص 13.
(76) المصدر نفسه، ص 5 - 6.

ولكن هذه الصحوة القلقة التي أخذته، في أعوام الستينيات الأخيرة كما يقول، لـم تفرضـها عليه تطورات الحركة القومية فحسب؛ وبصورة خاصة نكسة 1967، بل إن معتقدها الفلسفي، أو خلفيتها الفلسفية على الأصح، تعود في الحقيقة إلى مستهل الستينيات. حينما بدأ زكي نجيب محمود يبحث عن ظاهرة الجمع بين العقل والوجدان ـ بعد تركيز اهتمامه على المجال العقلي وإعلائه في الحياة الفكرية والثقافية العامة في المراحل السابقة، كما اشرنا ـ حيث بدأ يـدرك أهمية الوجدان في الحياة الإنسانية العامة، بدءا بكتابه **الشرق الفنان** [77] سنة 1960. وهـو الإدراك الذي سيظهر جليا عنده من خلال كتبه التي أصدرها في السبعينيات وأهمها ' **تجديـد الفكر العربي** و **المعقول واللامعقول** في تراثنا الفكري و **ثقافتنا في مواجهة العصر**[78].

فقد أدرك زكي نجيب محمود أن الحياة الإنسانية لا يكفيها العقل فقط، بـل هنـاك جوانـب أخرى مخصوصة للعواطف أو الوجدان، وهذه الجوانب لا تتدخل في ميادين العقل. ومن هـذا الإدراك انتقل اهتمامه من فكرة الدفاع عن العقل فقط إلى فكرة الجمع بين العقـل والوجـدان. وذلك من خلال عدة أبعاد، أولاها جانب الثقافة الإنسانية العامـة: إذ قسـم تـاريخ الإنسـان المتحضر إلى ثلاثة أنماط " فيها طرفان متضادان ووسط بينهما يجمع الضـدين فـي صـيغة واحدة، أحد الطرفين هو الشرق الأقصى الذي كانت السيادة فـي إبداعـه الثقـافي للحـدس الصوفي، وأما الطرف المضاد فقد شهدته اليونان القديمة (ومن بعدها الغرب كلـه)، حيـث كانت السيادة في المنجزات الفلسفية الكبرى للعقل ومنطقه في استدلال النتائج مـن مقـدماتها استدلالا له شروطه وضوابطه، ثم جاءت الحياة الثقافية فيما نسميه بالشرق الأوسـط، وسـطا يجمع الضدين في كيان واحد، ففيه حدس المتصوف وفيه منطق الفيلسوف."[79]

ومن هذا التقسيم استخاص زكي نجيب محمود أن طرفي العقل والوجدان اجتمعا في ثقافـة الشرق الوسط بصفة عامة، والثقافة العربية في عصر ازدهارها بصفة خاصة، وهـي التـي

---

[77] لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، راجع، إمام عبد الفتاح إمام، **رحلة في فكر زكي نجيب محمود**، ص 133 وما بعدها.
[78] أنظر، **قصة عقل**، ص 176.
ـ أنظر أيضا، كلمة تقديم زكي نجيب محمود لكتابه، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 7.
[79] أنظر، **قصة عقل**، ص 176.

تعنينا منها، لأنها هي التي ورثناها فباتت من أهم العناصر التي تتألف منها الهوية العربية في عصرها الراهن [80]. وتأكيدا لهذا التقسيم الثلاثي استشهد بقول ' وايتهد ' إن حضارة الغـرب كلها ترتد إلى أصول ثلاثةّ اليونان وفلسطين ومصر، فمن اليونان فلسفة ومن فلسـطين ديـن ومن مصر علم وصناعة، واستخرج من ذلك أن في تراث الثقافـة العربيـة يجتمـع تأمـل المتصوف وتحليل العالم وصناعة العامل. كما استند أيضا إلى ما ذهب إليه ' إنج ' في كتابـه عن ' أفلوطين '؛ حيث رأى أن عناصر النظرة الصوفية والمهارة العملية تجتمع في شـوارع الإسكندرية، إذ التقى رجال العلم بأصحاب النظرة الصوفية وأصحاب المهارة العملية فـي آن واحد " وحين انتقل مركز الثقافة من أثينا إلى الإسكندرية، لم تكن النقلة تغيير في المكان وكفى بل كانت تغييرا في منهج التفكير كذلك...[وهكذا] فقد أدى هذا المزيج إلى ضرب من الثقافة فيه ـ كما أسلفنا ـ تأمل المتأملين وتحليل العلماء . فهي ـ إذن ـ ثقافة فيها عبقرية الغـرب وعبقرية الشرق معا."[81].

ولم يكتف زكي نجيب محمود بهذا الاستنتاج وتخصيصه في العصر القـديم، بـل حـاول تعميمه على فلسفات عصرنا؛ معتقدا " أن التفكير الفلسفي ـ أينما كان ـ مفتـاح هـام لفهـم طبيعة الأمة التي ظهر فيها ذلك التفكير. فليس من المصادفات العارضـة أن نـرى الفلسـفة الفرنسية عقلية، والفلسفة الإنجليزية تجريبية، والفلسفة الألمانية مثالية، والفلسـفة الأمريكيـة براجماتية.."[82].

وبالقياس نفسه، يرى زكي نجيب محمود أن الفلسفة الإسلامية تمثل طبيعة الشرق الأوسط، أي طبيعة الأمة العربية، إذ وجد فيها طابع هذه الثنائية بين الوجدان والعقل. ذلك أن المشكلات المعروضة للبحث في الفلسفة الإسلامية " مشكلات دينية. ولكن طرق معالجتها عقلية خالصـة "[83]. لا فرق في ذلك ، كما يقول زكي نجيب محمود " بين فلاسفة الإسلام وفلاسفة المسيحية إبان القرون الوسطى، لا في نوع المشكلات ولا في منهج البحث، اللهم إلا أن الفريـق الأول

---

(80) أنظر، المصدر نفسه، ص 179.
(81) المصدر نفسه، ص 179 - 180.
(82) المصدر نفسه، ص 181.
(83) المصدر نفسه، 181.

مسلم يختار مشكلاته من العقيدة الإسلامية، والفريق الثاني مسيحي يختار مشكلاته من العقيدة المسيحية. لكن كل فريق منهما يلتمس لعقيدته الدينية أساسا من العقل، مستعينا في ذلك بفلسفة اليونان وبالمنطق الأرسطي على وجه الخصوص...ونريد بهذه المقارنة أن نوضـح جانـب ' العقل ' عند المفكر المسلم، وأنه بذلك شبيه بالمفكر الغربي في عقلانيته، لكنه يضيف إلى ذلك جانبا من الوجدان أبرز ظهورا مما نجده عند زميله في الغرب"[84].

وقد وجد زكي نجيب محمود هذه الازدواجية متجلية في اللغة العربية أيضا، بين فكر عقلي منطقي ووجدان صوفي شعري. فقال إن " اللغة العربية ذاتها قد ركّبت تركيبا يحمل الجـانبين معا، فهي منطقية إلى حد بعيد إذا قيست إلى غيرها من اللغات، ثم هـي مشـحونة بشـحنات وجدانية إلى حد بعيد كذلك."[85].

ومحصلة القول، عند زكي نجيب محمود، هي أن الثقافة العربية اجتمع فيها العقل والوجدان على نحو من التوازن الذي لم يتحقق، بالدرجة نفسها، في أية ثقافة أخرى. وأن العقل، في هذه الثقافة، كان دائما في خدمة الوجدان. "...فلئن كان العقل والوجدان مقومان أساسيان في بنيـة الثقافة العربية، فلست أظنهما يقعان معا على مستوى واحد، بل إن للحياة الوجدانية - وفيهـا الإيمان الديني - أولوية تجعلها أسبق، ثم يأتي نشاط العقل مجسدا في الفلسفة والعلم وما يتفرع عنهما، ليخدم الجانب الوجداني في تحقيق نوازعه."[86]. ولتوضيح أكثر يذهب زكـي نجيـب محمود إلى القول بأن الهيكل الثقافي العربي قائم على جوهر ثابت ومتغيرات: أمـا الجـوهر الثابت - الوجدان الديني بصفة خاصة - فهو متروك للوجدان، وأما المتغيرات فهي متروكة إلى العقل، ولكنهما " يتلاقيان على مستويين متعاقبين، فلا يكون بينهما صدام ولا تناقض فقـد يجيء الإدراك الوجداني المباشر أولا، ثم يعقب ذلك إعمال لمنطق العقل فيما يحقـق أهـداف ذلك الإدراك الوجداني، ومثل هذا التعاقب هو الذي نراه بوضوح في الثقافة العربية، إذ يؤمن المؤمن أولا، ثم لا عليه بعد ذلك أن يتناول بالتحليل العقلي ما آمن به."[87]

---

(84) المصدر نفسه، ص 181 - 182.
(85) المصدر نفسه، ص 177.
(86) المصدر نفسه، ص 182.
(87) المصدر نفسه، ص 186.

لم تكن وقفتنا هذه عند محاولة زكي نجيب محمود إيجاد صيغة توازن بين ثنائية العقل والوجدان، في الثقافة العربية، وقفة لذاتها، إنما لما رأينا أنه يقيم عليها، كما سنرى، دعوته إلى إحياء روح العقل الموجود في تراثنا، ومن ثم التمهيد لدعوته إلى الحداثة، ومعالجة علاقة الأصالة بحضارة العصر وعقلانيته، في الثقافة العربية الحديثة.

فهذا التوازن بين العقل والوجدان، الذي رآه زكي نجيب محمود **خصوصية** قائمة في الثقافة العربية، كان في عهد ازدهار هذه الثقافة، أما في هذا العصر " فإن الأمة كلها أمة يغلب على رؤيتها الوجدان أكثر بكثير من أن يقودها العقل"[88]. بل إن " العربي بصفة عامة (والمصري عربي) أشد ميلا بحكم ثقافته إلى العبارة المثيرة للوجدان، منه إلى العبارة المستندة إلى العقل."[89].

ولذلك فقد أدرك، منذ الأربعينات، كما يقول " ألا مفر من ثورة فكرية تتناول الأسس بالتغيير الشامل، إذا أردنا حقا الخروج من عصورنا الوسطى إلى عصر من النهضة الحقيقية...[وهذه] الثورة التي لا مناص من حدوثها ليعتدل الأمر ويتوازن. هي أن نغير من المنهج الذي ننظر به إلى الدنيا من حولنا بحيث يصبح ذلك المنهج متسقا مع السطح الحضاري الذي نقلنا منه جوانب كثيرة من الغرب."[90]. وقد ظل "... أعواما وأعواما لا [يرى] للحياة القومية المزدهرة إلا صورة واحدة، هي صورة الحياة كما يحياها من أبدعوا حضارة هذا العصر، ولقد شاءت تطورات التاريخ أن يكون هؤلاء المبدعون هم من أبناء أوروبا وأمريكا، فهناك ولد العصر بعلومه وفنونه ونظمه. ولهذا فقد أصبحت درجات التحضر لسائر شعوب الأرض إنما تقاس بمقدار قربها أو بعدها من الطراز الغربي القائم"[91].

---

(88) أنظر، أحمد ماضي، المرجع السابق، ص 277.
- أنظر المعنى نفسه أيضا في ، إمام عبد الفتاح إمام، **رحلة في فكر زكي نجيب محمود**، ص 134.
(89) أنظر، **قصة عقل**، ص 121.
(90) المصدر نفسه، ص 125.
(91) المصدر نفسه، ص 222 - 223.

هكذا كانت رؤية زكي نجيب محمود لعلاقتنا بحضارة العصر بلغ فيها، كما يقول " حدودا من التطرف الذي لم يعرف لنفسه حيطة وحذرا "[92]. تطرف يفسره في مكان آخر بالقول " ...بدأت بتعصب شديد لهذه الإجابة السهلة، وربما كان دافعي الخبيء إليها هو إلهامي بشيء من ثقافة أوروبا وأمريكا وجهلي بالتراث العربي جهلا كاد أن يكون تاما، والناس ـ كما قيل بحق ـ أعداء ما جهلوا."[93].

إلا أنه وبعد تطرفه في دعوته إلى ثقافة الغرب ـ والغرب هو ' العصر' لأنه هو صانع حضارة عصرنا، كما يقول[94] ـ تدارك الأمر، لأنه كان ينظر " إلى الأمر من جانب واحد، هو جانب ' العصرية ' التي لا بد منها في إنسان اليوم.[لكنه] أهمل الجانب الآخر الذي لا بد منه كذلك حفاظا من أي إنسان معاصر على هويته الخاصة التي صنعها تاريخه."[95]. ولذلك راح، منذ السبعينيات، يبحث عن الكيفية التي نوفق بها بين تراثنا وضرورات العصر!. ويتساءل: ماذا نأخذ وماذا نترك من التراث كي نتيح استمرارا للأمة العربية عبر ماضيها وحاضرها؟ وماذا نأخذ وماذا نترك من ثقافة الغرب وحضارته العلمية كي نتيح لهذه الأمة أن تعيش عصرها كباقي الأمم المتحضرة؟[96]. أو بعبارة أخرى " كيف يمكن الجمع بين منهج النظر الذي أتناول به شؤون الحياة بما فيها من علوم وصناعات ونظم للحكم والاقتصاد والتعليم الخ، وبين أن أظل مصريا عربيا، بما يستلزمه هذا الانتماء من نواح في العقيدة وأسلوب العيش."[97]

ولقد حاول زكي نجيب محمود، أول الأمر، أن يظفر بإجابة عند من سبقوه من المفكرين العرب المحدثين، فلم يعثر عندهم بإجابة، يحس معها أنها تقطع الشك بيقين. ولكنه يقول إنه

---

(92) المصدر السابق.
(93) راجع، زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** ، ص13.
(94) زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، ص 62.
(95) المصدر نفسه.
(96) بتصرف، أنظر، زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص 14.
(97) زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، ص 226.

اهتدى فجأة إلى هذه الإجابة المفتاح. وهي إجابة وجد مفتاحها، كما يقول، في عبارة قرأها نقلا عن ' هربرت ريد ' تقول: " إنني لعلى علم بأن هنالك شيئا اسمه ' التراث'، ولكن قيمته عنـدي هي في كونه مجموعة من وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليـوم ونحـن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة؟"[98].

ومن وحي هذه العبارة تبلورت عند زكي نجيب محمود الإجابة المناسبة للسؤال المؤرق، ما ذا نأخذ وما ذا نترك من التراث كي نتيح استمرارا للأمة العربية عبر ماضـيها وحاضـرها؟ وماذا نأخذ وماذا نترك من ثقافة الغرب وحضارته العلمية كي نتيح لهـذه الأمـة أن تعـيش عصرها؟ . وهي إجابة بسيطة، عملية ونفعية " نأخذ من تراث الأقدمين ما نسـتطيع تطبيقـه اليوم تطبيقا عمليا ينضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة، فكل طريقـة للعمـل اصـطنعها الأقدمون وجاءت طريقة أنجح منها كان لا بد من طرح القديمة ووضعها على رف الماضـي الذي لا يعنى به إلا المؤرخون: بعبارة أخرى إن الثقافة ـ ثقافة الأقدمين أو المعاصرين هـي طرائق عيش فإذا كانت عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن أخذناها وكان ذلـك هـو الجانب الذي نحييه من التراث، وأما ما لا ينفع نفعا عمليا تطبيقيا فهو الذي نتركه غير آسفين، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة معاصرينا من أبناء أوروبا وأمريكا."[99]

ولكن بما أن المدار، كما يقول زكي نجيب محمود، هو العمل والتطبيق، ما يعاش به.. وما يستطاع سلكه في جسم الحياة كما يحياها الناس[100]. وبما أن الغاية هي التقدم الحضاري، كما هو مستجد في عصرنا اليوم، والتقدم أساسه العقل. فلا بد لنا من أن نبحـث عـن " طرائـق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائـق السـلوك التـي استلزمها العلم المعاصر، والمشكلات المعاصرة "[101]. أي البحث عن تلك الجوانب التي تميز الشعوب، والتي هي في الوقت نفسه ليست مقياس التقدم الحضاري، وأعني ـ والكلام لزكـي

---

[98] زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص 17.
[99] المصدر نفسه، ص 18.
[100] المصدر نفسه.
[101] المصدر نفسه، ص 20.

نجيب محمود - " جوانب العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة، التي لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها"(102).

فبهذا " نتيح لنفسنا أن نتحضر بحضارة العصر في أخص خصائصها كما نتيح لها في الوقت نفسه أن تحتفظ بما يميزها عن سواها."(103).

وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا الموقف هو " الذي نريد لأبناء عصرنا أن يستخلصوه من تراثهم - شكلا لا مضمونا - وهو ألا يجعلوا بين العقل والإيمان تعارضا بل أن يجعلوا بينهما تعاونا على الوصول إلى هدف واحد"(104). أما مصدر شرعية هذا المبدأ، مبدأ ثنائية العقل والإيمان المقترحة لأبناء عصرنا، فإنه مستمد، في نظر زكي نجيب محمود، من تراثنا " ضارب بجذوره إلى أعماقنا الثقافية "(105). فنحن لو تمعنا ضمائرنا، كما يقول، " لوجدنا هناك مبدأ راسخا عنه انبعثت - وما زالت تنبعث - سائر أحكامنا في مختلف الميادين، هو مبدأ، لو عرضته على الناس في لغة واضحة صريحة، لما وجدت منهم أحدا يحتج أو يعارض، واعني به مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين، لا يكونان من مرتبة واحدة ولا وجه للمساواة بينهما، هما الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلي والحادث، أو قل هما السماء والأرض"(106).

هذه بإيجاز شديد بعض الخطوط العامة للفلسفة التي يقترحها زكي نجيب محمود لمعالجة علاقة الأصالة بالحداثة. نعني الفلسفة التي يرشحها " لما قد يصح أن يكون أساسا لفلسفة عربية "(107) صالحة للمواءمة بين الحداثة والتراث، في ضوء شروطنا التاريخية من جهة وخصائص العصر ومقتضياته الحضارية من جهة أخرى. على أننا سنتطرق إلى بعض تفاصل هذه الفلسفة المقترحة أثناء محاورة صاحبها في أفكارها، ومن خلال إبرازنا لجوانب

---

(102) أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 206.
(103) زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 206.
(104) أنظر، **تجديد الفكر العربي**، ص 136.
(105) المصدر نفسه، ص 285.
(106) المصدر نفسه، ص 274.
(107) المصدر نفسه.

النقد الممكنة لها في الصفحات القادمة. فإلى أي مدى كان زكي نجيب محمود منسجما في أفكاره في هذه الفلسفة؟ ثم، وهذا ما يهمنا أكثر، هل تشكل النظرة النفعية إلى التراث منطلقا خصبا لمعالجة مسألة الحداثة؟ وقبل ذلك ماهي مواطن الجدة في أطروحة زكي نجيب محمود والجوانب المستنيرة فيها؟

يجمع معظم النقاد العرب المعاصرين، على اعتبار كتابات زكي نجيب محمود، على اختلاف مواضيعها، إسهاما متميزا في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، فهو إلى جانب اهتمامه وتخصصه في بعض القضايا الفلسفية المعاصرة[108]، يعد أحد رواد التنوير والحداثة المتميزين، في الفكر العربي المعاصر. فهو، كما يقول فؤاد زكريا، من أوائل المفكرين العرب المعاصرين الذين شعروا بوجود ثقافة ذات طابع عالمي، تجتاح الجو الفكري للبلاد العربية، ومن أوائل المفكرين العرب المعاصرين الذين أدركوا ضرورة تحديد موقف إيجابي من هذه الثقافة. وكان موقفه رائدا في هذا المجال[109]. حيث شكل دفاعه الصريح عن العقل والعقلانية، والحرية وكرامة الإنسان، شاغله الشاغل، طيلة خمسة عقود من نشاطه الفكري الهادف[110].

فهذا محمود أمين العالم يرى " أن العقل يكاد يكون هو جوهر فلسفة زكي نجيب محمود". ومحمد الرميحي يؤكد ذلك بالقول: " إن كتابات زكي نجيب محمود ومصادره أعلت من قيمة العقل والتفكير العلمي، وفي مواجهة الحياة ومشكلاتها، وتطويع البيئة لمصلحة الإنسان". ويخلص إلى " أنه رائد في محاولة إشاعة التفكير العقلاني والتأكيد على أهميته". ويضع عاطف العراقي زكي نجيب محمود " على رأس مفكرينا المعاصرين لأنه أعلى من كلمة العقل فوق كل كلمة". ويؤكد إمام عبد الفتاح إمام " أن زكي نجيب محمود قام بمهمة تنويرية في المقام الأول "[111].

---

(108) نقصد بذلك كتاباته المتخصصة، في ' **المنطق الوضعي** '، وأطروحته الجامعية عن ' **الجبر الذاتي** ' وكتاباته في الفلسفة الوضعية المنطقية بشكل عام.

(109) أنظر، فؤاد زكريا، **زكي نجيب محمود: المشهد الأخير**، مجلة، العربي، عدد 420، نوفمبر 1993، ص 86.

(110) هذا ما يستخلصه القارئ من الفصل الأول من كتابه، **قصة عقل**.

(111) أقوال منقولة عن، أحمد ماضي، المرجع السابق، ص 269.

ومن الإنصاف أن نذكّر أيضا بالبعد الإنساني في فلسفة زكي نجيب محمود، والمكانة التـي أراد أن يكون عليها الإنسان العربي في مجتمعه، وهي مكانة لم يرض أن يراها اقل من مكانة الإنسان الأوروبي في مجتمعه. فهو القائل " لم تكن دعوتي إلى ثقافة الغرب صيحة مجنونـة مفتونة بمظاهر كاذبة، بل هي دعوة دفعني إليها ما رأيته من مكانة رفيعـة للإنسـان ـ كـل إنسان، وأي إنسان ـ من حيث هو إنسان وكفى. فعندئذ قارنت ـ رغم أنفي ـ بين ما رأيتـه هناك، وما كنت أعلمه عن قيمة الإنسان في ثقافتنا المصرية كيف تعلو وتهبط مـع درجـات السلطة، والنفوذ، والثراء، ونوع العمل..فهل كان يمكن أن أرى ذلك الفـارق الشاسـع بـين الثقافتين دون أن أدعو إلى الأخذ بكل ما من شأنه أن يكسب الإنسان كرامته...؟! "[112]

وهذا الموقف الإنسانوي في فلسفة زكي نجيب محمود هو ما جعله يدعو إلى تكريس قيمتين أساسيتين من قيم الإنسان الحديث، أو قيم الحداثة، في البلدان العربية، وهما ' الحرية' و' العقل '، ويربط بينهما ربطا سببيا، كما يقول محمود أمين العالم، فصور الحرية، عند زكي نجيـب محمود، مهما اختلفت وتنوعت فهي " تلتقي عند أصل واحد هو أن يكون هناك قيد ما أضـيف بغير ضرورة ملزمة إلى القيود الطبيعية التي لا مفر منها. والحرية فـي كـل صـورة مـن صورها هي كسر ذلك القيد، ونستطيع أن نقول إن من معاني كسر القيود عند زكـي نجيـب محمود هو العلم، أن يكشف بالعلم سر الطبيعة، فيصبح الإنسان بهذا الكشف سيد الطبيعة بعـد أن كان سجينها...[وبهذا] يربط زكي نجيب محمود بين الحرية والتعقيل، فكلتـا الفكـرتين مكملتان لبعضهما، لأنك ـ كما يقول ـ [أي زكي نجيب محمود] إذا تحـررت مـن قيـود الجهل والوهم والخرافة، كنت بمثابة من قطع من الطريق نصفه السلبي وبقي عليه أن يقطـع النصف الآخر، بعمل إيجابي يؤديه...أن تكون أمام المتحرر بعد تحرره خطة مرسومة يهتدي بها، وما تلك الخطة الهادية إلا العقل في طريق سيره."[113]

---

[112] أنظر، زكي نجيب محمود، **حصاد السنين**، ص 129.

[113] أنظر، محمود أمين العالم، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، دار المستقبل العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1996، ص 189.

ولعل هذا ما جعل ابراهيم فتحي يشبه، كما ذكرنا في مكان سابق من هذا الفصل، أهـداف زكي نجيب محمود المعلنة، من ناحية اتجاهها، بما ذهب إليه مفكـرو التنـوير فـي فتـرات التحضير للثورات البورجوازية، في أوروبا الغربية. وهو لذلك يعد منورا ثائرا علـى النفـوذ الإكليريكي ونفوذ سادة الأرض[114].

صحيح أن هناك من ربط أهداف زكي نجيب محمود التنويرية هذه بالوضـعية المنطقيـة، وربط هذه الأخيرة بدورها الأيديولوجي في موطنها الأصلي؛ فرأى أنها سـلاحا أيـديولوجيا برجوازيا محافظا؛ معتمدين على ما ذهب إليه ' جون برنال' و ' جون هرمان رندال' من نقـد أيديولوجي لدور هذه المدرسة الفلسفية المحافظ في أوروبا[115] إلا أن هناك من رأى بحـق " الفارق الهام بين الدور الذي لعبته الوضعية المنطقية في انجلترا وأمريكا، والـدور التنـويري الخطير الذي قامت به هذه الفلسفة في بلادنا عندما هاجمت الخرافة، والتفكيـر اللامسـؤول، ودعت إلى التمييز بين العبارات اللغوية، ومجالات النشاط الذهني للإنسان..الخ، وهو دور لـم يكن من الممكن أن تقوم به هذه المدرسة في الدول المتقدمة التي نشأت فيها."[116] ، لأن هـذه المهمة التنويرية كانت قد أنجزت في هذه البلدان في فترات سابقة ومن قبل فلسفات أخرى غير الفلسفة الوضعية المنطقية. ولذلك يمكن القول مع أحمد ماضـي أن الوضـعية المنطقيـة أو التجريبية العلمية هي، بالنسبة إلينا، فلسفة علمية عقلية تعبر عن روح العصر، وهـي تمثـل ضرورة للأمة العربية وذات نفع عظيم لها. وهذا ما جعل زكي نجيب محمود يحس بواجبـه نحو الإعلاء من شأن العقل[117]، ويعد بذلك، أحد أهم التنويريين الحداثيين، في الفكر الفلسـفي العربي المعاصر.

---

[114] أنظر، مقدمة ابراهيم فتحي لكتاب، أحمد عاطف غيث، **نقد الوضعية المنطقية**، مرجع مذكور، ص 8.

[115] وهو النقد الذي اعتمده أحمد عاطف غيث في تقييمه الأيديولوجي لفلسفة زكي نجيب محمود الوضـعية. أنظر، كتابه، **نقد الوضعية المنطقية ـ دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود**، المرجع نفسـه، ص 12، و ص 126 وما بعدها.

[116] راجع، إمام عبد الفتاح إمـام، " زكـي نجيـب محمـود فـي جامعـة الكويـت "، مجلـة، **عـالم الفكـر**، مرجـع مذكور، ص 176.

[117] راجع، أحمد ماضي، المرجع السابق، ص 274.

ولكن نعود إلى السؤالين الذين طرحناهما، فنقول: إلى أي مدى كان زكي نجيـب محمـود منسجما في أفكاره في هذه الفلسفة؟ وهل تشكل النظرة النفعية إلى التـراث منطلقـا خصـبا لمعالجة مسألة الحداثة العربية؟

يجدر بنا بادئ الأمر أن نبادر إلى القول أنه من المتعذر على الباحث العثور علـى موقـف ثابت لدى زكي نجيب محمود في هذه الفلسفة المقترحة. فالتراجع عن الأفكار وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقي سمات تمهر بطابعها المعالم الأساسية لمواقفه. ولنبدأ ببعض المسائل التي تبدو جوهرية في مواقفه.

إن زكي نجيب محمود يصف هذه الفلسفة المقترحة بأنها " تعبير عن وجهة نظرنا المنبثقـة عن جذور ثقافية غائرة في أعماق نفوسنا "[118]. ويقرر بأنها فلسفة " تضمن لنا الجمـع بـين العلم وكرامة الإنسان"[119]. لنتساءل في صدد هذا القول: هل هذه الفلسفة تضمن لنا الجمع بين العلم وكرامة الإنسان لأنها ضاربة بجذورها إلى أعماقنا الثقافية؟. وإذا كـان هـذا صـحيحا، فكيف نفسر ما يقوله زكي نجيب محمود عن تلك العقبات التي ينبغي إزاحتها من التراث، حتى يمكننا الأخذ بخصائص العصر الحضارية، وأهمها، كما يقول، أن الحاكم في تاريخنا لا يقبـل سوى رأيه الخاص، وأن القوانين الطبيعيـة تعطـل فـي سـبيل تأكيـد حـدوث الخـوارق والكرامات[120]؟! إن تعطيل القوانين الطبيعية يعني بكل بساطة، تعطيل قوانين العلم. واستبداد الحاكم برأيه وتنكيله بصاحب الرأي الآخر معناه، بكل بساطة ايضا، خرق كرامـة الإنسـان. فكيف إذن نقول عن التراث الذي يعطل أهله قوانين العلم، ويقضي الحكام فيه علـى كرامـة الإنسان، أنه تراث يوحي بفلسفة تجمع بين العلم وكرامة الإنسان؟

هذا عدا ما يرتقبه زكي نجيب محمود من هذه الفلسفة المقترحة في سد الفجوات التي تعاني منها المذاهب الفلسفية السائدة في غير بلادنا[121]. في الوقت الذي لا يتردد فيه زكـي نجيـب

---

(118) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص 274.
(119) المصدر نفسه، 285.
(120) بتصرف، أنظر، المصدر نفسه، ص 27 وما بعدها.
(121) المصدر السابق، ص 283.

محمود في الإشادة بدور هذه الفلسفات والمذاهب في ما توصلت إليه شعوبها من تقدم علمـي وتسامح في الرأي، لا عهد لنا وللبشرية بهما من قبل. والحق أننا لا نعتقد أن زكـي نجيـب محمود سيقنع القارئ بقبول هذين الموقفين معا.

وليس هذا التضارب في المواقف هو الوحيد والأبرز فـي فلسـفة زكـي نجيـب محمـود المقترحة، بل إن القارئ ليستغرب حين يرى صاحب هذه الفلسفة المقترحة يتنكر لمبدأ الثنائية ذاته الذي جعله أساس هذه الفلسفة، ويقرأ له ما نصه " وإني لأنظر فأرى سلسلة الخصـائص التي يراد لها أن تقتلع جذورها من تربتنا الثقافية، قبل أن يتاح لنا استنبات زرع جديـد، إنمـا تترابط حلقاتها، فإذا سلّمت بالأولى، كان لزاما أن تسلم بالثانية فالثالثة فالرابعة...وأولى هـذه الحلقات، وأعمقها جذورا، وأكثرها فروعا، هي نظرة العربـي إلـى العلاقـة بـين الأرض والسماء، بين الخالق والمخلوق، بين الواقع والمثال، بـين الـدنيا والآخـرة، بـين المعقـول والمنقول...إنها ثنائية حادة بين الغيب والشهادة، بين الروح والجسد، بين الإنسان والله. العلاقة بين الطرفين ليس هي التبادل بالأخذ والعطاء، بل هي علاقة الحاكم بالمحكوم، والحـاكم هنـا مطلق السلطان، والمحكوم معدوم الحول والحيلة."[122].

والنتيجة نفسها يمكن سحبها على موقف زكي نجيب محمود من التراث بشكل عـام، ودوره في حياتنا المعاصرة. ففي الفصل الثالث من كتابه ' تجديد الفكر العربي ' يحاور زكي نجيـب محمود الذين ينادون بإحياء التراث؛ متسائلا عن المنفعة التي يمكن أن يجنيها العربي المعاصر من التراث لمعالجة مشكلاته الراهنة[123]، وهي كما يراها مشكلات عصـرنا الحـديث، (أي مشكلات الحداثة)؛ ضاربا الأمثلة عن أهم أشكال الاختلاف القائم بين القضـايا والمشـكلات الحضارية التي نعيش اليوم، وبين القضايا والمشكلات الحضارية التي عاشها الأسلاف، فيرى أن أهم أشكال هذا الإختلاف هو أن مشكلات الأسلاف كانت مشكلات دينية في أساسها - أي مشكلات تدور، كما يقول، أساسا على محور العلاقة بين الإنسان والله. على حين أن ما يلمسه

---

[122] المصدر نفسه، ص 294 - 295.
[123] أنظر، **تجديد الفكر العربي**، ص 84 - 85.

اليوم المواطن العصري، في لهفة مؤرقة، يدور على محور العلاقة بين الإنسان والإنسان[124]، وهو الأمر الذي جعل زكي نجيب محمود يرى أن هذا " التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته "[125]. وإذا ما اعتبرنا أن هذا الكتاب كله - أي تجديد الفكر العربي - كما يقول زكي نجيب محمود " محاولة للجواب على سؤال رئيسي [طرحه]...وهو: إلى أي حد يمكن للعربي المعاصر أن يستعين بالتراث الفكري في معالجة مشكلاته الراهنة "[126]، قلنا إنه، بموقفه هذا، لا يرى في هذا التراث نفعا لنا نحن المعاصرين.

لكن زكي نجيب محمود سرعان ما يتخلى عن هذا الموقف العدمي من التراث، ويعود إلى تبني موقف آخر إيجابي منه هو أنه " إذا شئنا أن يكون لنا موقف نستمده من التراث فليكن هو موقف المعتزلة والأشاعرة معا، فمن المعتزلة نأخذ طريقتهم العقلية ومن الأشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد نستطيع بلوغه، وبهذا نجعل الدين موكولا إلى الإيمان، ونجعل العلم موكولا إلى العقل."[127]. ونحن إذا تساءلنا هنا أيضا عن الفائدة المرجوة لنا نحن المعاصرين من مواقف المعتزلة والأشاعرة، ما دام اهتمامهم هم أيضا منصبا على محور العلاقة بين الإنسان والله، واهتمامنا نحن المعاصرين منصب على محور العلاقة بين الإنسان والإنسان، فإن زكي نجيب محمود يلجأ، لتجاوز هذا الموقف، إلى إضافة موقف آخر إلى موقفه النفعي هو موقف المنطق الأرسطي، الذي يميز في التفكير بين الشكل والمضمون. إذ أن ما يجب أن نأخذه، في نظر زكي نجيب محمود، هو الشكل دون مضمونه، فقد نجد، كما يقول، " الأسلاف ذوي وقفة يغلب عليها النظر العقلي فنأخذ عنهم هذه العقلانية في النظر، وأما موضوعاتهم التي صبوا عليها الفكر المنطقي فلم تعد في غالب الحالات هي موضوعاتنا "[128]. وهنا لسنا ندري كذلك، أي جزء من تراث المعتزلة والأشاعرة يريد زكي نجيب محمود المحافظة عليه، أهو المتمثل في شكل فكرهم؛ أي في مواقفهم العقلانية، أم في مضمونه ' العقيدة '؛ أي علاقة الإنسان بالله؟ فإذا كان ما يريده زكي نجيب محمود هو ' شكل فكرهم '، أو

[124] المصدر نفسه، ص 110.
[125] المصدر نفسه.
[126] المصدر نفسه.
[127] المصدر نفسه، ص 136.
[128] المصدر السابق، ص 102 - 103.

شكل تفكيرهم، فإننا لا نرى مسوغا للفصل بين شكل فكرهم ومضمونه - علاقة الإنسان بالله - مادام موضوع هذه العلاقة وجداني، أي مما تتميز به الشعوب، ويحفظ لها خصوصـيتها، وليس مما يقاس به التقدم أو التأخر الحضاري[129]. أما إذا كان ما يريده هو العقيدة، كما سبق وذكرنا، فإننا لا نرى أيضا مسوغا للتفرقة بين الشكل والمضمون، طالمـا الشـكل عقلانـي، والمضمون لا يعيق التقدم، ولا يتنافى مع الحركة العلمية[130]، ومع روح العصر الحديث (أي مع الحداثة).

ويحضرنا بهذا الخصوص، أي بخصوص علاقة التراث بالحداثة، في جانب العقيدة، مثـال نعتقد أن مسألة الشكل والمضمون التي يقترحها زكي نجيب محمود، لا تجدي فيه نفعا. وهو: ماذا نقول لمن يدعونا اليوم إلى تطبيق شكل حديث، في قطع يد السارق، كـأن ندخلـه إلـى مستشفى راق، وننفذ الحكم بوسائل تخدير متطورة. هل نقول له كلا إن ما نريد الحفاظ عليـه من تراثنا هو الشكل دون المضمون؟ وهنا نتساءل هل المشكلة هنا، مـن منظـور الحداثـة، مشكلة شكل أم مشكلة مضمون؟ والأمثلة على ذلك كثيرة، كمفهوم ' الديموقراطيـة' وعلاقتـه بمسألة الشورى في تراثنا، فهل يفيدنا الحفاظ على الشكل في هذا الموضوع؟ ومفهوم ' الحرية ' أيضا، وهو من أهم مقومات الحداثة أيضا، فأين هو شكل الحريات السياسية والاجتماعية في تراثنا، الذي يمكن أن نأخذه عن الأسلاف، دون أن يعيق تقدمنا وحداثتنا في هذا المجال؟

والحقيقة أننا إذ نطرح هذه الأسئلة هنا، فإننا لا نزعم أننا نملك جوابا على ذلك، يقطع الشك بيقين، بتعبير زكي نجيب محمود، وإنما نريد القول أن منطق النظرة النفعيـة إلـى التـراث، ومنطق الفصل بين شكل التراث ومضمونه، لا يعد في نظرنا منطلقا خصبا ومثمرا لمعالجـة مسألة الحداثة العربية.

ويكفينا في هذا دليلا - إضافة إلى ما أبرزناه من تناقضات وجوانب ضعف في هذا المنطق - أن صاحبه كثيرا ما تخلى عنه ليتخذ موقفا آخر مغايرا تماما لمنطق النزعـة البراغماتيـة

---

(129) أنظر، زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص 206.

(130) المصدر نفسه.

النفعية من التراث. فهو بعد أن يشبعنا بسرد مزايا الموقف البراغماتي (أو النفعي) من التراث وإيجابيات الفصل بين شكله ومضمونه، إذا أردنا الانتفاع به، يفاجئنا بالقول أنه " ليس باختيارنا أن نأخذ ماضينا أو نتركه، لأن هذا الماضي، إنما هو ماضي لحاضر، ولو بترنا العلاقة بينهما لما جاز لنا بعد ذلك أن نسمي الماضي ماضيا، بل يصبح مجموعة من أحداث عائمة على تيار الزمن، دون أن تربطها الروابط بهذه الأمة أو تلك."[131]

ولكن لندع أنفسنا من هذا الاسترسال ونعود لنقل إن لهذه المواقف الانتقائية صلة بمنطق النظرة النفعية التي اتخذها زكي نجيب محمود أساس موقفه من التراث والعصر، فهو يرى أحيانا في هذا الجانب الشكلي من التراث ما ينفعنا في حاضرنا وأحيانا أخرى يجد في جانب مضمونه (العقيدة والفن الخ) ما يفيدنا في الحفاظ على خصوصيتنا وما يميزنا عن غيرنا من الشعوب والأمم؛ وأحيانا يرى " أن هذا التراث كله قد فقد مكانته بالنسبة إلينا في هذا العصر[132]؛ وطورا يرى أن " ليس باختيارنا أن نأخذ ماضينا أو نتركه "، كما ذكرنا أعلاه.

والحق أن أطروحة زكي نجيب محمود الحداثية هذه كثيرا ما وصفت من قبل النقاد بأنها أطروحة ' توفيقية '، أي أنه يسعى من خلالها إلى إيجاد صيغة توفيقية يجمع فيها العربي المعاصر، بين خصائص حضارة عصرنا وحداثته، وبين خصوصيات تراثنا - وخاصة جوانب العقيدة والفن، ومظاهر الوجدان من عاطفة وشعور ورؤية روحية للوجود الخ - ولذلك فهي كثيرا ما اعتُبرت نقطة ضعف فلسفة زكي نجيب محمود المقترحة لحل مسألة التراث والحداثة. وكثيرا ما ردت هذه النزعة التوفيقية عنده، عند هؤلاء النقاد أيضا، إلى طبيعة أو خصائص البرجوازية العربية الهجينة التكوين، كما يذهب هؤلاء النقاد؛ معتبرين أن استعارة وعي فلسفي متقدم في إطار تطور الطبقة البورجوازية الأوروبية، ومحاولة جعله جزءا من الوعي الطبقي الذاتي للطبقة البرجوازية العربية المتخلفة الهجينة التكوين، ومن ثم جعله جزءا من وعيها بمنطق الحداثة، أمر وارد ومشروع، ولكن ذلك إذ يتم، فإنه يتم عبر تكييف وتطويع ذلك الوعي مع طبيعة تكوينها الهجين. ولذلك فمن الطبيعي، كما يرى هؤلاء

---

[131] أنظر، زكي نجيب محمود، **قصة عقل**، ص 220.

[132] أنظر، **تجديد الفكر العربي**، ص 110.

النقاد، أن تمد هذه الطبقة الهجينة يدها عبر بعض المثقفين إلى الذرائعيـة واتخاذهـا فلسـفة لنزعتها التوفيقية، تستحضر، بمنطقها، ما يناسبها من التراث باسم الأصالة أو ' الخصوصية '، وتستعير ما يناسبها من فلسفات الغرب وأيديولوجياته ما يناسبها أيضا باسـم ' الحداثـة ' أو ' العالمية '.

لكننا لا نرى في مثل هذا التفسير ما يقنع كثيرا، فالتوفيقية ظاهرة فكرية وثقافيـة قديمـة، وتاريخنا الفكري الوسيط شاهد على ظاهرة التوفيق بين الفكر اليوناني والإسلام، ولـم تكـن هناك برجوازية هجينة ولا إقطاعية هجينة تقف وراء هذه الظاهرة الفكرية. والأمثلة في هـذا الخصوص غير قليلية؛ يكفي أن نحيل القارئ هنا إلى كتاب، محمد جابر الأنصـاري، الـذي رصد من خلاله هذه الظاهرة الفكرية الثقافية، منذ العصور القديمة إلى مرحلتنا المعاصرة، في الثقافة العربية الإسلامية والمسيحية أيضا(133).

وإنما نعتقد مع بعض النقاد، أن مصدر هذه التوفيقية في أطروحة زكي نجيب محمود، إنمـا تعود إلى غياب الفكر التاريخي في فهمه للتراث والعصر (أو الحداثة) معا. وقد تجلى ذلـك بشكل واضح، في صيغة الأسئلة التي يطرحها زكي نجيب محمود، حينما يتصدى، كما رأينا، لمسألة التراث والعصر، وذلك عندما يسأل: ماذا نأخذ وماذا نترك من التراث؟ ومـاذا نأخـذ وماذا نترك من حضارة العصر؟ وكأن التراث مجموعة من الأمثلة والأمثولات مفصولة عـن تاريخ البشر، يمكن أخذ الجيد والنافع منها وترك المعيب والمعيق للتقدم، والحضارة المعاصرة (أو الحداثة) نوع من المادة الخام، مفصولة عن تاريخ البشر أيضا، يمكن تشـكيلها حسـب الحاجة والطلب.

وإذا كانت مثل هذه الأسئلة التي يطرحها زكي نجيب محمود، تعبر في جانبها التراثي، فيما تعبر عنه، عن غياب للفكر التاريخي عنده، فإنها ولا شك، في جانبها المتعلق بحضارة العصر

---

(133) أنظر كتـاب محمـد جـابر الأنصـاري، **الفكـر العربـي وصـراع الأضـداد**، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1999.أنظر بشكل خاص الفصل الأول منه. أنظر أيضا فيما يخص توفيقية زكي نجيب محمود، ص 114، وص 115.

(أو الحداثة)، تعبر عن غياب للفهم التاريخي لحضارة العصر أيضـا، ودون النظـر إليهـا بوصفها حقيقة حضارية، أو **كلية** حضارية **تاريخية**، نشأت وتطورت فـي شـروط تاريخيـة خاصة، غير قابلة للتكرار، ومن ثم فإن هذه الأسئلة تنم عن عد م قدرة على التمييز بين هـذه **الكلية** الحضارية **التاريخية** (أي الحداثة) كمعطى تاريخي عام أو ككل تاريخي، غير قابـل لإعادة التمثل التاريخي، أي إعادة أنتاجه تاريخيا، وبين الحداثة كمعطى نظري غير تـاريخي، أي **كمفهوم عام مجرد** قابل للتمثل **والإبداع**، في شروط تاريخية أخرى خاصة. وبعبارة أخرى عدم التمييز بين عمومية مفهوم الحداثة وعالميته، وخصوصية التجربة الحداثية تاريخيتها.

وعدم التمييز هذا بين **العام التاريخي والعام المجرد** في الحضارة الغربيـة المعاصـرة (أو مفهوم الحداثة) هو ما يؤكد الفرضية التي بنينا عليها أطروحة بحثنا هذا، والتي افترضنا فيها أن عدم التمييز هذا يشكل مصدر أهم مواطن ضعف الأطروحات الحداثيـة التـي تناولناهـا، بالتحليل والنقد، في هذا البحث.

خاتمة:

تطرقنا في هذا البحث إلى ثلاث أطروحات حداثية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصـر، أردنا، من خلالها، الوقوف عند إشكالية نظرية طالما شغلت اهتمام المفكرين العرب المهتمـين بمسألة الحداثة العربية، منذ مطلع القرن الماضي، ألا وهي إشكالية الخصوصية والعالمية.

وهي إشكالية لا يتفرد بها الوضع العربي في صلته بالحضارة الغربية الحديثة؛ فالعودة إلى هذا ' الكل الحضاري ' أو ' الكلية الثقافية ' التي هي في مرحلة من مراحل التـاريخ أسـمى تمثيل لروح العالم وتقدم الإنسان فيه، هي وسيلة الشعوب الأخرى غيـر الأوروبيـة للأخـذ بأسباب هذه الحضارة، ووسيلة الخروج منها في الوقت نفسه خروجا متميزا. وعلى كل حـال فإن هذا الأمر قانون تاريخي يتكرر؛ فقد سبق أن مثلت حضارات أخرى، في حقب تاريخيـة مختلفة، روح العالم وتقدم الإنسان فيه، وأخذت عنها شعوب أخرى أسباب تقدمها وخرجت من ذلك خروجا متميزا. هكذا كان حال الحضارة اليونانية مع حضارات الشرق، وهكذا كان حال العرب المسلمين مع حضارة اليونان، وكذلك كان حال أوروبا الحديثة مع حضـارة العـرب والمسلمين.

لكن هذا القانون التاريخي سيأخذ في العصر الحديث، مع التجربة الحداثية الأوروبية، بعـدا آخر لم تشهده البشرية من قبل. فقد أفرزت الحداثة الأوروبية أنماط حياة، هي الأكثـر بعـدا واختلافا عن الأنماط السابقة. ذلك أن مظهر الحداثة، كما يقول أنطوني غيدنس، غريب وفريد إذا ما نظرنا إليه من زاوية المقارنة مع ما سبقه[1] ، إلى الحد الذي يجعلنـا نتبنـى القـراءة الإنقطاعية لتاريخ الحداثة وفكرها ومؤسساتها. ذلك أن نسق التغييرات في الأزمنة الحديثة كان سريعا، ومؤثرا في الحياة البشرية كلها في الوقت نفسه.

---

(1) أنظـر، Anthony Giddens. **Les conséquences de la modernité**. L'Harmattan 1994, paris. P 14.

فديناميكية الحداثة ليست مجرد سمة من سماتها، بل هي أهم تجلياتها أساسا. لذلك فإن ترتيب الأحداث وتأريخها (أحداث الحداثة وتأريخها)، وتعيين الأمكنة (أمكنة الحداثة) ستتخذ دلالات جديدة خضوعا لمقتضيات هذه الحداثة ومنطقها، وشروطها المرتبطة في جوهرها بالفعل البشري كحدث تاريخي يحكم السيطرة على الطبيعة من جهة، ويعيد تنظيم المجتمع وحياة الإنسان عموما من جهة أخرى.

ومن ثمة فإن العقلانية، والذاتية (تأكيد ذات الإنسان)، و الحرية، والعلمانية، والتقدم كلها مفاهيم تجسد من خلالها تغيير رؤية الإنسان الحديث لذاته وللعالم. فإذا كانت العقلانية قد هدفت إلى جعل العقل الإنساني هو الأداة المثلى للحكم على الأشياء والتحكم فيها، اعتمادا على المنطق والتجريب، فإن الذاتية استهدفت هي أيضا بناء ذات إنسانية حرة واعية ومريدة، تكون حضورا فاعلا في الكون. والحرية أكدت إرادة الإنسان الحرة بالقطع مع الروح الامتثالية للأقدار. أما العلمانية فإنها بصرف النظر عن خصوصيات علاقة السياسي بالديني داخل مختلف المجتمعات الأوروبية خضوعا لاختلاف التواريخ المحلية والمذاهب الدينية وتأثير حركة الإصلاح الديني، فقد حرصت على عقلنة الشأن السياسي، وجعلت المصلحة العامة مرجعية له، مع كل ما يشترطه ذلك من ابتكار آليات المشاركة السياسية واتخاذ القرار المنافي لكل أشكال الإستبداد. ومحصلة كل ذلك هي الإيمان بالتقدم، تقدم حياة الإنسان، والاعتقاد بقدرته على تغيير شروط وجوده. ولقد بينا، في الفصل الثاني من هذه الرسالة، أنه على الرغم من أن الوعي بالتقدم، كوعي بسيط، ليس وليد العصر الحديث، وسابق عصر التنوير والحداثة، إلا أن نظريات التقدم لم تظهر بمعناها المكتمل إلا خلال هذا العصر، وتحديدا مع تارغو، وكوندرسه، وليسينغ، وبرايس، وبريستلي؛ فمع هؤلاء تبلور الاعتقاد بتقدم الإنسان اللامحدود، القائم على الإيمان بقابلية الجنس البشري الدائمة للرقي.

ولكن هذا الحقل المفاهيمي الحداثي لم ينشأ طفرة واحدة، بل خضع إلى تطور بطيء وعسير، في بعض الأحيان، فلم يخلو من المناقضة والردات أحيانا. كما أن هذا الحقل المفاهيمي توازى في تطوره مع تشكل مؤسسات الحداثة الأساسية كالدولة الأمة، والسوق، والمصنع الخ.

إلا أن أهم تعبير نظري عن كل هذا كان فلسفة التنوير. ولقد تشابكت عـدة عناصـر فـي تحديد سمات هذه الحركة الفكرية والثقافية الأوروبية؛ ولكنها تطورت أساسـا بوصـفها نقـدا مزدوجا، كما يقول هشام جعيط، للمؤسستين الدينية والسياسية[2]، فقد نسفت أعمـاق النظـام القديم بكليته وفي جذوره، ولئن كانت حركة مناهضة للمؤسسة الدينية، أولا وقبل كل شـيء، فقد كانت ايضا حركة مناهضة للحكم المطلق، ومؤيدة لقوة العقل اللامتناهيـة. " ومـن هـذه الزاوية كانت تنحو منحى الكونية "[3]. ومن هنا يمكن القول حقا إن فلسفة التنوير تمثل المرجع والأساس للفكر الغربي الحديث. وما دام الغرب قد انتشر في العالم، فقد غـدت هـي ايضـا القاعدة الأيديولوجية لقسم واسع من العالم الحديث. وقد كان العالم العربي من أولى هذه الأقسام من العالم تأثرا بهذه الحركة التنويرية الحداثية الأوروبية، وبقيمها.

فمنذ مطلع القرن التاسع عشر بدأت مفاهيم الحداثة الأوروبية وقيمها تتسرب إلى الفضـاء الثقافي العربي التقليدي، وبدأ المثقف العربي يدرك بالتدريج دلالتها الإنسانية وبعدها الكـوني؛ حتى صار يدعو إليها، ويناضل من أجل ترسيخها في مجتمعه؛ مؤكدا أنها لا تتعارض، مبدأيا، مع خصوصية العرب الثقافية والروحية. ولذلك فقد تبين لنا أن خطاب الحداثة العربية كـان، في نشأته الأولى في القرن التاسع عشر، خطابا فكريا تنويريا بالأساس، لا يعبر داخلـه عـن انتماء اجتماعي طبقي (إشكالية اجتماعية) بقدر ما يعبر عن إشكالية التكيـف مـع مفـاهيم الحداثة الأوروبية الوافدة وقيمها حضارية.

أما في مرحلتنا المعاصرة، فلم تعد غاية المثقف العربي، في خطابه الحداثي، تسويغ مفاهيم الحداثة وقيمها - العقلانية والحرية والعلمانية والتقدم الخ - إذ أن هذه المفاهيم قد صـارت جزءا من البنية الثقافية العربية ونظامها المفاهيمي ذاته. إنما إشكالية هذا الخطـاب أصـبحت تدور حول مدى صحة الزعم بكونية التجربة الحداثـة الأوروبيـة، ومـدى الـزعم أيضـا

---

[2] أنظر، هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الأولى 2000، ص 135.

[3] المرجع نفسه.

بخصوصيتها التاريخية. وهي الإشكالية التي تناولناها بالبحث في رسالتنا هـذه، مـن خـلال أعمال ثلاثة مفكرين عرب معاصرين، تشكل أطروحاتهم الحداثية حضورا قويا في الخطـاب الفلسفي العربي المعاصر.

ولقد كان غرضنا الأساسي من تناولنا أطروحات هؤلاء المفكرين، طه حسـين، وعبـد الله العروي، وزكي نجيب محمود، هو إبراز جهودهم الفكرية، وتثمين إسهاماتهم في معالجة قضية العرب الحضارية الكبرى، نعني قضية الحداثة العربية من جهـة، وتسـليط الضـوء، قـدر الإمكان، على ما نعتقده مواطن ضعف وخلل في أطروحاتهم من جهة أخرى. غايتنا من كـل ذلك الاستفادة من ثمار مجهودهم الفكري، واستخلاص ما يمكن استخلاصه من هذا المجهـود، علنا ننجح في مواصلة جهد هذا الجيل المعطاء، الذي قدم لنا الكثير نحن أبناء هذا الجيل، الذي تزداد تحديات العصر الحضارية ضغطا عليه من عقد إلى آخر.

وإيمانا منا بأن مسألة الحداثة العربية مسألة مصيرية، فإننا نعتقد أن ما استخلصناه من نتائج وملاحظات، في هذه الدراسة، لا ينبغي النظر إليها، كنتائج نهائية وإنما هي ملاحظات نقديـة رأينا أنها يمكن أن تسهم في إيضاح بعض أوجه التناول النظري لمسألة الحداثة العربية، كمـا هي مطروحة اليوم، في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، وطرح لأسئلة يمكـن أن تشـكل، عند الجيل الناشئ، محفزا نظريا لتناول مسألة الحداثة العربية، من منظـور مختلـف، ومـن وجهات نظر أكثر عمقا وتبصرا من وجهات النظر المطروحة بها اليوم مسألة الحداثة العربية.

قائمة المصادر والمراجع:

ـ قائمة المصادر (أ)

* ـ العروي عبد الله ـ **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1999.

*ـ العروي عبد الله ـ **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، ترجمة. محمد عيتاني، دار الحقيقة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الرابعة 1981

* ـ العروي عبد الله ـ **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1980.

* ـ العروي عبد الله ـ **أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟** ترجمة. ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1978

* ـ العروي عبد الله ـ **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1997

* ـ العروي عبد الله ـ **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1983.

* ـ حسين طـه ـ **مستقبل الثقافة في مصر**، طبعة المعارف ومكتبتها بمصر، دون تاريخ.

*ـ حسين طـه ـ **في الأدب الجاهلي**، دار المعارف ـ مصر، الطبعة الثانية عشرة 1977

* ـ حسين طه ـ **قادة الفكر**، إدارة الهلال بمصر، دون تاريخ.

* ـ حسين طه ـ **نظام الأثينيين**، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، الطبعة الثانية 1975، المجلد الثامن.

*ـ حسين طـه ـ **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، الطبعة الثانية 1975، المجلد الثامن.

* ـ حسين طه، **الأيام**، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، الطبعة الثانية 1975، المجلد الأول.

* ـ محمود زكي نجيب ـ **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق ـ بيروت الطبعة الخامسة 1978.

* ـ محمود زكي نجيب ـ **ثقافتنا في مواجهة العصر**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الثانية 1979.

*ـ محمود زكي نجيب ـ **المعقول واللامعقول** في تراثنا الفكري، دار الشروق ـ بيروت، دون طبعة ودون تاريخ.

* ـ محمود زكي نجيب ـ **مجتمع جديد أو الكارثة**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1983.

* ـ محمود زكي نجيب ـ **المنطق الوضعي**، مكتبة الأنجلو مصرية ـ القاهرة، الطبعة الرابعة 1965.
* ـ محمود زكي نجيب، **موقف من الميتافيزيقا**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الثانية 1982.
* ـ محمود زكي نجيب، **خرافة الميتافيزيقا**، مكتبة النهضة المصرية أ القاهرة، طبعة 1953.
* ـ محمود زكي نجيب ـ **قصة عقل**، دار الشروق ـ بيروت .
* ـ محمود زكي نجيب، **قصة نفس**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الأولى 19841.
* ـ محمود زكي نجيب ـ **حياة الفكر في العالم الجديد**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الثانية 1982.
* ـ محمود زكي نجيب ـ **من زاوية فلسفية**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الثالثة 198
* ـ محمود زكي نجيب، **قشور ولباب**، دار الشروق ـ بيروت، الطبعة الأولى 1881.

قائمة المصادر (ب)

* ـ التونسي خير الدين، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الدار التونسية للنشر ـ تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1986.
* ـ الطهطاوي رفاعة، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، موفم للنشر ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1991.
* ـ الطهطاوي رفاعة، **مناهج الألباب المصرية في معرفة مباهج الآداب العصرية**، مطبعة الرغائب بمصر، الطبعة الثانية، دون تاريخ
* ـ الطهطاوي رفاعة، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، دون تاريخ. الجزء الأول.
*ـ عبده محمد، **رسالة التوحيد**، موفم للنشر ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1989.
* ـ الشميل شبلي، **آراء الدكتور شبلي الشميل**، مطبعة المعارف ـ القاهرة، طبعة 1908.
* ـ أنطون فرح، **ابن رشد وفلسفته**، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1988.

ـ قائمة المراجع:

* ـ أدونيس، **الثابت والمتحول ـ صدمة الحداثة**، دار العودة ـ بيروت، الطبعة الثانية 1979، الجزء الثالث.
* ـ أركون محمد، **تاريخية الفكر الإسلامي**، ترجمة. هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، والمركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1996.
* ـ أركون محمد، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة. هاشم صالح، دار الساقي ـ بيروت، الطبعة الثانية 1995.
* ـ أركون محمد، **الإسلام ، أوروبا، الغرب**، ترجمة. هاشم صالح، دار الساقي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1995.
* ـ أركون محمد، **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1990.
* ـ آرون ريمون، **فلسفة التاريخ النقدية**، ترجمة. حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1999
* ـ إسلام عزمي، **جون لوك**، دار المعارف بمصر ـ القاهرة، الطبعة الأولى 1964.
* ـ اسكندر أمير، **صراع اليمين واليسار في الثقافة المصرية**، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1978.
* ـ أفاية محمد نور الدين، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، دار إفريقيا الشرق ـ بيروت، الطبعة الثانية 1998.
* ـ الأفغاني جمال الدين ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، الطبعة الثانية 1980.
* ـ الألوسي حسام محي الدين، **من اليثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1981.
* ـ الأنصاري محمد جابر، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر * ـ بيروت، الطبعة الثانية 1999.
* ـ ألتوسير لوي، **الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية**، ترجمة. رضا الزاوي، منشورات عيون ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1989.
*ـ إمام عبد الفتاح، **رحلة في فكر زكي نجيب محمود**، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، الطبعة الأولى 2001.
*ـ أمليل علي، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1985.
* ـ أمين عثمان، **محمد عبده رائد الفكر المصري**، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، طبعة 1955.
* ـ أنطونيوس جورج، **يقظة العرب**، دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الثامنة 1987.

* ـ اليونيسكو، **الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية**، ترجمة. جماعة من الأساتذة المتخصصين في العلوم الاجتماعية، القسم الأول العلوم الاجتماعية، المجلد الأول، مطبعة جامعة دمشق ـ دمشق، الطبعة الأولى 1976.
* ـ بدوي عبد الرحمان، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، دار النهضة المصرية ـ القاهرة، طبعة 1965.
* ـ بدوي عبد الرحمان ، **فلسفة العصور الوسطى**، دار القلم ـ بيروت، طبعة 1979.
* ـ بدوي عبد الرحمان، **نيتشه**، وكالة المطبوعات ـ الكويت، طبعة 1975.
* ـ البدوي عبد المجيد، **مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي**، منشورات كلية الآداب ـ منوبة، تونس. الطبعة الأولى 1996.
* ـ برادة محمد وآخرون، **دراسات مغربية**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1987.
* ـ برقاوي أحمد نسيم، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، دار الرواد للنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الأولى 1988.
* ـ برنال جون ديزموند، **موجز العلم في التاريخ**، ترجمة وإعداد. سعد الفيشاوي، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1982.
* ـ بروديل فرناند، **تاريخ وقواعد الحضارات**، ترجمة. سفير د. حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى 1999.
* ـ برينتون كرين، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة. شوقي جلال، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 82، أكتوبر 1984.
* ـ برييه إميل ، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة. جورج طرابيشي، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1982. الجزء الثالث، والجزء الرابع، والجزء الخامس.
* ـ بلوخ أرنست، **فلسفة عصر النهضة**، ترجمة. الياس مرقص، دار الحقيقة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1980.
* ـ بلوز نايف ـ **مناهج البحث في العلوم الإجتماعية**، مطبعة الإنشاء ـ دمشق، الطبعة الأولى 1981.
* ـ بلوز نايف، **تاريخ الفكر الاجتماعي**، المطبعة الجديدة ـ دمشق، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
* ـ بلوز نايف وآخرون، **الماركسية والتراث العربي الإسلامي**، دار الحداثة ـ بيروت، الطبعة الثانية 1982.
* ـ بن شرقي بن مزيان، **التاريخ وكونية الاختلاف**، منشورات الاختلاف ـ الجزائر، الطبعة الأولى 2003.
* ـ بنعبد العالي عبد السلام ، **الفكر الفلسفي في المغرب**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1983.
* ــ بوبر كارل، **عقم المذهب التاريخي**، ترجمة. عبد الحميد صبره، منشأة المعارف ـ الإسكندرية، الطبعة الأولى 1959.
* ـ بوبر كارل ، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ترجمة. السيد نفادي، دار التنوير ـ بيروت، الطبعة الأولى 1998.

* ـ بوتومور توم ، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة. سعد هجرس، دار أويا ـ طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى 1998.
* ـ بيرلين إيسايا، **عصر التنوير** ـ فلاسفة القرن الثامن عشر، ترجمة. فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1980.
* ـ بيرمان مارشال، جيمسون فريدريك، سعد الله ونوس وآخرون، **الحداثة ـ الوطني، الاختلاف، حداثة الآخر**، سلسلة كتب، قضايا وشهادات، مؤسسة عيبال للنشر، الطبعة الأولى 1991.
* ـ التريكي فتحي و رشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1992.
* ـ التريكي فتحي وعبد الوهاب المسيري، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى 2003.
* ـ تشومسكي نعام ، **اللغة ومشكلات المعرفة**، ترجمة. حمزة بن قبلان المزيني، دار توبقال ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1990.
* ـ توران ألان، **نقد الحداثة**، ترجمة. أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة ـ المشروع القومي للترجمة ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
* ـ تورنيي ميشال، ريني إيتيامبل وآخرون، **طه حسين في مرآة العصر**، شهادات ودراسات، اختارها وترجمها، منجي الشملي وعمر مقداد الجمني، منشورات بيت الحكمة ـ قرطاج، تونس، الطبعة الأولى 2001.
* ـ التير مصطفى عمر، سيار الجميل، فريدمان بوتنر وآخرون، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1999.
* ـ تيزيني طيب، **من التراث إلى الثورة**، دار دمشق ـ دمشق، الطبعة الثانية ،دون تاريخ.
* ـ الجابري محمد عابد، **نحن والتراث**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1980.
* ـ الجابري محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الرابعة 1992.
* ـ الجابري محمد عابد وآخرون، **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 2004.
* ـ الجابري محمد، عزيز العظمة علال الفاسي وآخرون، **محاورة فكر عبد الله العروي، جمع** وترتيب، بسام الكردي، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 200.
* ـ جدعان فهمي، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1981.
* ـ جعيط هشام، **أوروبا والإسلام**، ترجمة. طلال عتريسي، دار الحقيقة بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ،
* ـ جعيط هشام، **أزمة الثقافة الإسلامية**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 2000.
*ـ جونو إدوارد، **الفلسفة الوسيطية**، ترجمة. علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الثانية 1979.
* ـ جيب هاملتون، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، دار مكتبة الحياة ـ بيروت، دون تاريخ.
* ـ حريق إيليا، **الديموقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب**، منشورات دار الساقي ـ بيروت، الطبعة الأولى 2001.

*ـ حميش سالم، **معهم حيث هم ، لقاءات فكرية**، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1988.
* ـ حنفي حسن، **مقدمة في علم الاستغراب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الأولى 1992.
*ـ حنفي حسن، **حوار الأجيال**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة، الطبعة الولى 1998.
*ـ حوراني ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة. كريم عزقول، دار النهار للنش ـ بيروت، الطبعة الثانية 1977.
*ـ حوراني ألبرت، **الإسلام في الفكر الأوروبي**، الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الأولى 1994.
*ـ خرمة نايف، **أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة**، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 9، سبتمبر 1978.
* ـ الخطيبي عبد الكبير، **النقد المزدوج**، دار العودة ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
*ـ درسدن. س، **الحركة الإنسانية والنهضة**، ترجمة. عمر شخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1972.
* ـ الدقاق عمر، **عنادل مهاجرة**، منشورات اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق، 1972.
* ـ دكروب محمد وآخرون، سلسلة كتاب، قضايا وشهادات ، **الحداثة (2). الوطني الاختلاف ، حداثة الآخر**، دار عيبال ـ نيكوسيا، العدد الثالث، شتاء 1991.
*ـ ديبور. ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة وتعليق. محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة، الطبعة الرابعة 1975.
*ـ دي سوسير فردينان، **محاضرات في الألسنية العامة**، ترجمة. يوسف غازي ومجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الطبعة الأولى 1986.
* ـ ديوي جون، **المنطق : نظرية البحث**، ترجمة. زكي نجيب محمود، دار المعارف ـ مصر، طبعة 1960.
* ـ راندال جون هرمان، **تكوين العقل الحديث**، ترجمة. جورج طعمة، دار الثقافة ـ بيروت، دون تاريخ، الجزء الثاني.
*ـ رسل برتراند، **حكمة الغرب**، ترجمة. فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، الجزء الأول، عدد 62، سنة 1983.
*ـ رسل برتراند، **حكمة الغرب**، ترجمة. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت، الجزء الثاني، عدد 72، ديسمبر 1983.
*ـ ريكور بول، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة. فلاح رحيم، دار الكتب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى 2002.
* ـ رينان ارنست، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة. عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة، الطبعة الثانية 1957.
*ـ زكريا فؤاد، **دراسات لجمهورية أفلاطون**، دار الكتاب العربي ـ القاهرة، الطبعة الأولى 1967.
* ـ زكريا فؤاد، **التفكير العلمي**، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 3، سنة 1978.
*ـ زكريا ابراهيم، **مشكلة الفلسفة**، مكتبة مصر ـ القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ.

*- زيادة رضوان جودت، **صدى الحداثة**، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2003.
*- زيادة معن، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، سلسلة كتب عالم المعرفة - الكويت، عدد 115، جويلية 1987
*- زيادة خالد، **اكتشاف التقدم الأوروبي**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1981.
* - صفدي مطاع، **نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي - بيروت، دون طبعة، دون تاريخ.
* - صليبا جميل، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، دار الأندلس - بيروت، الطبعة الرابعة، دون طبعة ، دون تاريخ.
* - طاهر علاء، **مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر على هابرماس**، منشورات مركز الإنماء القومي - بيروت، الطبعة الأولى 1988.
*- ضاهر مسعود، **النهضة اليابانية المعاصرة**، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى 2002.
* - سالم محمد عزيز نظمي، **جدلية التاريخ والحضارة**، مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية، الطبعة الأولى 1996.
* - سبيلا محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
*- سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام، **الحداثة** - نصوص مختارة، دار توبقال - الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1996.
* - سعد أحمد صادق، **تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي**، دار الحداثة - بيروت، الطبعة الأولى 1981.
*- سعيد إدوارد، **الاستشراق**، ترجمة. كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت، الطبعة الرابعة 1984.
* - السعيد رفعت، **ثلاثة لبنانيين في القاهرة**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى 1973.
* - السماوي أحمد، **الاستبداد والحرية في فكر النهضة**، دار الحوار - اللاذقية، الطبعة الثانية 1989.
* - سيرو ريني، **هيجل والهيجلية**، ترجمة. نهاد رضا، دار الأنوار - بيروت، دون تاريخ.
* - السيد أحمد عزت، **بديع الكسم، دراسات فلسفية وفكرية**، منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق، الطبعة الأولى 1994.
* - سيدا عبد الباسط، **الوضعية المنطقية والتراث العربي** - نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي، دار الفارابي - بيروت، الطبعة الأولى 1990.
* - شاتلي فرانسوا، **هيجل**، ترجمة. جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق، الطبعة الثانية 1976.
* - الشاروني حبيب، **فلسفة فرنسيس بيكون**، دار الثقافة - الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1981.
* - شرابي هشام، **النقد الحضاري للمجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة الأولى 1990.
* - شرابي هشام، **البنية البطريركية**، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الثانية 1987.

* ـ شرف عبد العزيز، **طه حسين وزوال المجتمع التقليدي**، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع ـ تونس، الطبعة الثانية 1988.
*ـ الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر ـ تونس، الطبعة الأولى 1990.
*ـ شكري غالي، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1978.
* ـ الشيخ محمد والطائري ياسر، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1996.
* ـ عاصي حسين، **عبد الرحمن الجبرتي**، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1993.
* ـ العالم محمود أمين، **مفاهيم وقضايا إشكالية**، دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة، الطبعة الأولى 1989.
* ـ العالم محمود أمين، **مواقف نقدية من التراث**، منشورات دار الفارابي ـ بيروت، ومؤسسة أنيب ـ الجزائر، الطبعة الثانية 2004.
* ـ العالم محمود أمين، **الفكر العربي بين الخصوصية والكونية**، دار المستقبل العربي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1996.
* ـ عجمي حسن، **السوبر حداثة**، دار بيسان ـ بيروت، الطبعة الأولى 2005.
* ـ عبد الرازق مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة، 1944.
*ـ عبد الرحمان طه، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2002.
* ـ عبد اللطيف كمال، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2003.
*ـ عبد اللطيف كمال، **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1982.
* ـ عبده محمد، **رسالة التوحيد**، موفم للنشر ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1989.
* ـ عبّود مارون، **رواد النهضة الحديثة**، دار الثقافة ـ بيروت، طبعة 1966.
*ـ العظمة عزيز، **التراث بين السلطان والتاريخ**، منشورات دار عيون للمقالات ـ الدار البيضاء، مطبعة دار قرطبة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1987.
*ـ العظمة عزيز، **العلمانية من منظور مختلف**، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1992.
* ـ عمارة محمد، **رفاعة الطهطاوي**، دار المستقبل العربي للنشر والتوزيع ـ القاهرة، الطبعة الأولى 1984.
*ـ عوض لويس، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية**، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى 1987.
* ـ عوض أنور يوسف، **الرؤية الحضارية والنقدية في أدب طه حسين**، دار القلم ـ بيروت، دون تاريخ.
* ـ غيث أحمد عاطف، **نقد العقل الوضعي** ـ دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1980.

*ـ فخري ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1979.
* ـ فروند جوليان، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي *ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
* ـ فوكو ميشيل، **الكلمات والأشياء**، ترجمة. مطاع صفدي، سالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1989 ـ 1990.
* ـ فولغين. ف، **فلسفة الأنوار**، ترجمة. هوزييت عبّودي، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981.
* ـ فيبر ماكس، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة. محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
* ـ قرني عزت، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية**، سلسلة كتب عالم المعرفة ـ الكويت، عدد 30، جويلية 1980.
* ـ كانط إيمانويل، **جاب عن سؤال ما هي النوار؟**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، في كتاب: زكي نجيب محمود فيلسوفا وأديبا ومعلما، جامعة الكويت ـ الكويت، الطبعة الأولى 1987.
* ـ الكبسي محمد علي، **في النهضة والحداثة**، دار سيراس للنشر ـ تونس، الطبعة الأولى 1994.
* ـ الكحلاني حسن، **فلسفة التقدم**، مركز الإسكندرية للكتاب، الطبعة الأولى 1997.
* ـ كرم يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار القلم ـ بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
* ـ كرّو أبو القاسم، **خير الدين التونسي**، سلسلة كتاب البعث ـ تونس، الطبعة الأولى 1958.
*ـ كوتنغهام جون، **العقلانية فلسفة متجددة**، ترجمة. محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري ـ حلبن الطبعة الأولى 1997.
* ـ كودلين وآخرون، **بحوث سوفياتية في الأدب العربي**، دار رادوغا ـ موسكو، الطبعة الأولى 1985.
* ـ كوربان هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الأصول إلى وفاة بن رشد**، ترجمة. نصير مروه وحسن قبيسي، منشورات عويدات ـ بيروت، الطبعة الأولى 1966.
*ـ كورنفورت موريس، **مدخل إلى المادية الجدلية**، ترجمة. محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981، الجزء الثالث.
* ـ كريم سامح، **معارك طه حسين الأدبية والفكرية**، دار القلم ـ بيروت، طبعة جديدة مزيدة ومنقحة، دون تاريخ.
* ـ لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ـ بيروت، باريس، الطبعة الثانية 2001.
*ـ لوتسكي . فلاديمير بوريسوفيتش، **تاريخ الأقطار العربية**، ترجمة. عفيفة البستاني، دار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الثامنة 1985.
* ـ لوقا أنور، **ربع قرن مع رفاعة الطهطاوي**، سلسلة أقرأ ، دار المعارف ـ مصر، أفريل 1985.
* ـ لويث كارل، **من هيجل إلى نيتشه**، ترجمة. ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية *ـ دمشق، الطبعة الأولى 1988.

*ـ ليفين، ز. **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث [في لبنان وسوريا ومصر]**، ترجمة. بشير السباعي، دار أبن خلدون ـ بيروت، الطبعة الأولى 1978.
* ـ ماركس كارل، **رأس المال**، ترجمة. محمد البراوي، دار الهدى للطباعة والنشر ـ بيروت، دون تاريخ.
* ـ ماركس كارل وفرد ريك انجلز، **الأيديولوجية الألمانية**، ترجمة. فؤاد أيوب، دار دمشق ـ دمشق، بيروت، الطبعة الأولى 1976.
*ـ ماركيوز هربرت، **العقل والثورة**، ترجمة. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشرـ بيروت، الطبعة الثانية 1979.
*ـ ماضي أحمد، عاطف العراقي، وآخرون، **زكي نجيب محمود**، إشراف وتقديم، حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، 1998.
* ـ ماكسيمنكو فلاديمير، **الانتيلجنسيا المغاربية**، ترجمة. عبد العزيز بوباكير، دار الحكمة؛ دار النهضة ـ الجزائر، الطبعة الأولى 1994.
* ـ المخزومي محمد باشا، **خاطرات جمال الدين الأفغاني** ، دار الحقيقة ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1980.
*ـ مدكور ابراهيم، **في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق**، دار المعارف ـ مصر، الطبعة الثانية 1968.
*ـ مرحبا عبد الرحمان، **المسألة الفلسفية**، منشورات عويدات ـ بيروت، باريس، الطبعة الثانية 1977.
* ـ مروه حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي ـ بيروت، الجزء الأول، الطبعة الخامسة 1985.
* ـ المسدي عبد السلام، **النقد والحداثة**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1983.
* ـ موسى سلامة، **كتاب الثورات**، بيروت 1955.
* ـ **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة. فؤاد كامل وآخرون، إشراف زكي نجيب محمود، دار القلم ـ بيروت، دون تاريخ.
* ـ نصار ناصيف، **الفلسفة في معركة الأيديولوجيا**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1980.
* ـ نصار ناصيف، **طريق الاستقلال الفلسفي**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الثانية 1979.
* ـ النشار علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف ـ القاهرة، الجزء الأول، الطبعة الرابعة 1966.
*ـ نيتشه فريدريك، **أصل الأخلاق وفصلها**، تعريب. حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت، الطبعة الثانية 1979.
*ـ هابرماس يورغن، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، الطبعة الأولى 1995.
* ـ هابرماس يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة. حسن صقر، منشورات دار الجمل ـ كولونيا، ألمانيا، الطبعة الأولى 2001.
* ـ هابرماس يورغن، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة. نظير جاهل، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1995.

*- هوركهايمر ماكس، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، ترجمة. مصطفى الناوي، دار عيون ـ المغرب، الطبعة الأولى 1990.
* ـ هوركهايمر ماكس، **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**، ترجمة. محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1981.
* ـ وقيدي محمد، حوار فلسفي، **قراءة نقدية في الفلسفة العربية** المعاصرة، دار توبقال للنشر *ـ الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1993.
* ـ وقيدي محمد والنيفر حميدة، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟**، دار الفكر ـ دمشق ودار الفكر المعاصر ـ بيروت، الطبعة الأولى 2002
* ـ ياسبرس كارل، **عظمة الفلسفة**، ترجمة. عادل العوا، منشورات عويدات ـ بيروت، الطبعة الأولى 1975.
* ـ يفوت سالم، **حفريات الاستشراق، نقد العقل الاستشراقي**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1989.
*ـ يفوت سالم، **الزمان التاريخي، من التاريخ الكلي إلى التواريخ** الفعلية، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى 1991.
* ـ يفوت سالم، **ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1986.

المجلات العربية

ـ مجلة، **الآداب** ـ بيروت، عدد 5/4، السنة 31، أفريل ماي، 1983.
ـ مجلة، **الجمعية الفلسفية المصرية** ـ القاهرة، عدد 10، سنة 2001.
ـ مجلة، **دراسات عربية** ـ بيروت، عدد 13، سنة 1980.
ـ مجلة، **الطريق** ـ بيروت، عدد 01، مارس 1985.
ـ مجلة، **الطريق** ـ بيروت، عدد 2/1، سنة 1987.
ـ مجلة، **عالم الفكر**ـ الكويت، عدد الثلاثي الثاني 1974.
ـ مجلة، **عالم الفكر** ـ الكويت، المجلد27، عدد 3، جانفي ـ مارس، 1999.
ـ مجلة، **عالم الفكر** ـ الكويت، عدد 04، المجلد 27، سنة 1999.
ـ مجلة، **عالم الفكر** ـ الكويت، عدد03، المجلد 29، سنة 2001.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، عدد 22، ديسمبر 1984.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ـ بيروت، عدد37، ديسمبر 1985، جانفي 1986.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ـ بيروت، عدد75/74، مارس أفريل 1990.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، بيروت، عدد82، ديسمبر 1990.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر**، بيروت، عدد 129/128، شتاء 2004.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ـ بيروت، عدد 39، ماي جوان 1986.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ـ بيروت، عدد 71/70، ديسمبر 1989.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ـ بيروت، عدد 53/52. سنة 1987.
ـ مجلة، **الفكر العربي المعاصر** ـ بيروت، عدد43، فيفري 1987.
ـ مجلة، **الفكر المعاصر** ـ القاهرة، عدد 67، سبتمبر 1970.
ـ مجلة، **الفكر المعاصر**ـ القاهرة، عدد 3، سنة 1965.
ـ مجلة ، **الكرمل**، تصدر عن اتحاد الكتاب الفلسطينيين، عدد 51، ربيع 1997
ـ مجلة، **الكرمل**، اتحاد الكتاب الفلسطينيين، عدد 80، صيف 2004.
ـ مجلة، **قضايا عربية** ـ بيروت، عدد 06، سبتمبر 1975.
ـ مجلة، **المستقبل العربي** ـ بيروت، عدد 01، السنة الأولى 1978.
ـ مجلة، **المستقبل العربي** ـ بيروت، 02، السنة الأولى، سنة 1978.
ـ مجلة، **المستقبل العربي**، بيروت، عدد 73، سنة 1985.
ـ مجلة، **المستقبل العربي** ـ بيروت، عدد 26، أفريل 1981.
ـ مجلة، **المعرفة**، دمشق، عدد06، سنة 1963.
ـ مجلة، **المعرفة** ـ دمشق، عدد69، السنة السادسة 1967.
ـ مجلة، **المعرفة** ـ دمشق، عدد 172، جوان 1967.
ـ مجلة، **مواقف** ـ بيروت، عدد36، سنة 1979.
ـ مجلة، **الوحدة**، بيروت ـ الدار البيضاء، عدد60، السنة الخامسة، 1989
ـ مجلة، **الوحدة** ـ بيروت ـ الدار البيضاء، عدد 57، جوان ـ جويلية 1989.

ـ مجلة، **الوحدة** ـ بيروت، الدار البيضاء، عدد 51، السنة الخامسة، ديسمبر 1988.
ـ مجلة، **الواقع** ـ بيروت، عدد 2، سنة 1980.
ـ مجلة، **الأزمنة** ـ بيروت، عدد 6، سبتمبر ـ أكتوبر 1987.
ـ مجلة، **آفاق** ـ بيروت، عدد خاص، جوان 1978
ـ مجلة، **الناقد** ـ القاهرة عدد 29، نوفمبر 1990
ـ مجلة ، **العربي** ـ الكويت، عدد 420، نوفمبر 1993.

ملتقيات، مؤتمرات، ندوات عربية

ـ مؤتمر، **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1985.
ـ ندوة ، **الفكر العربي في مائة سنة**، الدار الشرقية للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى 1967.
ـ ندوة، **أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي** ـ الكويت 1974، منشورات جامعة الكويت، 1975.
ـ ندوة، **الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر** ـ المغرب 1993، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط 1993.
ـ ندوة، **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1985
ـ ندوة، **صورة الآخر ـ العربي ناظرا ومنظورا إليه**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الطبعة الأولى 1999.

المراجع باللغة الأجنبية

1- Cassirer Ernest. **La Philosophie des Lumières.** Traduit de L'Allemand par, pierre quillet, paris, Fayard, 1966.

2- Dilthey Wilhelm. **Critique de La raison historique**, traduit de L'Allemand par, Sylvie Mesure, édition cerf, paris, 1992.

3- DOMINACH. Jean-Marie, **Approches de la Modernité**, Copyright 1986 école poletechnique, édition marketing.

4- ENCYCLOPARDIA UNIVERSALIS. A. PARIS. France. S. A. 2002.

5- Gauthier Léon. **L'esprit Sémitique et L'esprit Aryan**. Paris. 1958.

6- Giddens Anthony. **Les conséquences de La modernité**. Traduit de l'anglais par, Olivier Meyer. Editions L'Harmattan. Paris, 1994.

7- Jauss. Hans Robert, **pour une esthétique de la réception**, traduit de L'Allemand par, Claud Maillaud, Gallimard, paris 1978.

8- LALANDE ANDRE. **Vocabulaire technique et critique de la Philosophie** , PUF, 1983.

9- LEFEBVER HENRI. **Introduction à La modernité**, les éditions de minuit, paris 1962.

10- Merad Ali, **Le Réformisme musulman**. Dans Chrétien. 1967.

11- Nouss Alexis**. La modernité**, paris. Grancher, 1991.

12- Taylor Charles. **Le malaise de La modernité**. Traduit de l'anglais par Charlotte Melançon. Les éditions du cerf. Paris 1994.

- Revue **Lettre Internationale**. N° 14 - paris / 1987.

فهرس الموضوعات